監修　鈴木大拙
編集　西谷啓治

# 講座

## 第一巻　禅の立場

筑摩書房

# 目次

# 第一巻　禅の立場

# 禅の立場

西谷啓治

## 一

禅ではよく「己事究明」ということがいわれるが、この言葉が禅の立場の独自性を最もよく表示するものだと思う。禅は自己自身というものをあくまで徹底的に究明する立場である。自己本来の面目を徹見する道ともいわれている。自己といえば、普通には、自分自身を意識している自己、また自分の意識に上っている自己のことである。その自己は自己意識を本質とし、どこまでもそれを離れない。自己自身を究明するとは、その場合、その意識的な自己というものを掘り下げてゆくということ、しかも自分自身の意識のうちへ深く入っていくという形で掘り下げてゆくということになる。もしそういう意味のことならば、己事究明というのは単なる主観主義ということになる。自己意識の立場での自己の究明という場合、自己は自分のうちで、自分自身をいわばスクリーンのようにして、その上に去来するさまざまな感覚、感情、欲望、或いは表象、想念などの意識とその流れを観察する。自己はいわばスクリーンの上に動く映像であると同時に、それの観客でもある。自分自身を意識している人間という存在には、そういうあり方が本質的に含まれている。

特に自意識の強まる青年期においては、上に言ったような意識状態がいちじるしくなり、自分というものを周囲のすべてから切り離して問題にし、自分自身のうちに閉じ籠ってゆく傾向が強まってくる。その傾向は社会関係への適応を困難にし、人間を神経質にする。過度になれば、しばしばノイローゼを引き起し、自殺にまでも導く。それに抵抗して自分自身をあくまで保持しようとする者は、意識的に孤独を求めて、普通の社会生活の場から外れたような存在の次元に移る。たとえばドストエフスキーの描いた主人公たちのように、「屋根裏」(ラスコリニコフ)や「地下室」の生活者になる。そしてその孤独の場でたえず自分自身に係わっていることによって、そこになにか或る想念への集中が起り、偏執への傾向が強まり、固定観念に捉われることになる。それは一種の病的な自己集中、精神の自己閉鎖であり、いわゆる自閉症への方向である。自己意識のそういう病的な深化には、いつも意識のファナティズムともいうべきものが伴なう。つまり、病熱現象としての一種の熱中である。孤独化した心のそういう自己閉鎖は、時には行動のファナティズムという形をとっても現われる。街頭にスクラムを組んで走る大学生、深夜の密室に踊り狂う若者たち、中国の紅衛兵やアメリカのビートニック、さらには現代の世界に激増しつつある非行少年まで含めて、それぞれの行動の間に如何に違った思い思いの動機があるにしても、一人一人の人間の精神状況という面では、根本的な共通性をもっている感じである。また、それらの場合とノイローゼから自殺へ進む方向との間にも、根本においては同じ精神状況がひそんでいる。そういう根本的な共通性は、自己意識という場における自己が自己閉鎖的になって行く方向、自分自身の内へ抽象的に集中化されていく方向である。それは、一層高い次元で芸術・思想・実践のさまざまな形態をとって現われてくる主観主義の、いわば原形質ともいえよう。しかしここで己事究明というのは、そういう主観主義の立場とは全く別である。

自己自身を究明するということは、本当の意味では、かえってむしろ自分自身への主観的で抽象的な執著を、自己への偏執を、全く脱した立場であり、またそういう立場で初めて成り立ち得るのである。そこには自己自身について

の如何なる陶酔も嫌悪も、如何なる種類のナルシシズムも自己苛責も含まれてはならない。己事究明とは、自己自身をその本来の、ありのままのあり方において知ろうとする立場である。その意味でそれは一種の客観主義ともいえる。しかし同時にまた、それは単なる客観主義とも根本的に区別されなければならないのである。

通常、何かを客観的に知ろうとする態度は研究とか考察とか呼ばれる。己事究明はそういう意味で研究や考察とはまったく別である。普通に研究といわれる場合には、研究者自身とは別な何かが対象として前にあって、研究者はそれを観察したり考えたりする。研究対象は研究する主体に対していつも客体である。いつも客体というあり方をとって対して来る。そしてそのことは研究者の、研究者としてのあり方、つまり研究するという態度を、本質的に規定する。研究者はその対象を、自分の主観的な感情や欲求を抜きにして、できるかぎり客観的に観るということを要求される。自分の好き嫌い、かくあるべしという欲求、よしあしの評価、それらに基づく先入見などを拭い取って、曇りのない鏡に映すようにして対象を観察せねばならないのである。ところで、自己というものは絶対に客体ではない。その意味では、自己というものを客観的に研究しようとする態度は、本質的に自己矛盾的である。しかしながら、我我の自己は意識的であり、その自己意識のうちには、先にもいったように、自己を自己自身に映すという意味が含まれている。そこから、自分自身を曇りのない鏡に映すようにして、客観的に観察し研究するという立場も可能になってくる。その立場では、さきの譬えをかりれば、自己は映画のスクリーンの上に行動する人物であり観客である上に、さらに演出者でもあり批評家でもある。そこでは人間は、普通の日常における自己意識の場に止まらずに、そこから展開してくる知性の立場に立つ。そしてその知性の立場で、自分自身を対象的・客観的に研究するということが彼に可能になる。その立場では、自己というものが本質的に対象化・客体化され得ないものだということは、一応背後に押しやられてしまうのである。

そういう客観的な自己省察の立場はいろいろな形で現われている。総じて、客観的研究の態度は科学のうちに最も

純粋に現われるが、ここで問題にしているような、自己についての客観的省察のいろいろな立場も、その根底には科学的研究への傾斜をひそめている。

そういう立場のうち我々に一番身近なのは、文学に現われた立場であろう。例えば私小説といわれるもの、また何よりも、ルソーの『告白』が代表しているような告白文学の場合などがまず考えられる。しかし一般の小説において も、その根底には作者の自己省察が含まれているといえるであろう。近代において人間がしだいに意識的になって来たのにつれて、文学においても、人間生活に現われるいろいろな問題を作中人物の意識の内面に移し、心理的な葛藤という形で取扱う傾向が強まってきた。作家は彼の作中の諸人物の意識を心理分析的に掘り下げて、彼等の心の奥に、彼等自身もほとんど意識しないような、或いは無意識的に自分自身の目から遠ざけようとするような、隠微な動機を探り、摘発する。その方向はやがて深層心理といわれる領域にまで踏込みつつある。それは一般に「人間」の研究という性格を帯び、しかも曇りのない鏡に映して見るかのような、冷静な観察、客観的な分析、隠れた動機の摘発などにおいて、科学の態度に通ずるものを含んでいる。しかしそういう態度の基礎には、作家が自分自身の意識を自分のうちで省察するという傾向を現わしてきたという事実が見られる。近代になって、文学の領域において特に小説が発達したということは、一般に人間が自己意識的、自己省察的になったことと結びついているのである。その意味では、近代の小説はその基礎に告白的な性格を秘めていると言ってよい。近代の小説に現われている科学的な性格は、その背後で、告白的な性格と結びついているのである。そのことは、わが国の例ならば、夏目漱石や芥川龍之介などに最も深くあらわれている。小説という領域のほかには、モンテーニュやパスカルなどから始まるいわゆるモラリストたちにも同様な立場が現われている。また学問的には、何よりも内省心理学から精神分析学や深層心理学に至る心理学の成立と展開が、そういう立場の現われである。

それらのさまざまな立場での自己省察を通じて見られるのは、本来の意味での自己究明とは違って、むしろ「人間」

の研究である。心理学はもとより、モラリストや一般の小説において観察に上るのは、個々の人間における「人間」という普遍的なものである。つまり外から観察され、さまざまに分析され、意識の底に働いている意志、欲望、衝動などが摘発されるのは、個々の人間のうちに普遍的な「人間」というものを見るということである。その基礎に作家個人の自己省察が全く個人的な告白の性格をもって潜んでいるとしても、それは作品のうちの「人間」の研究に投射され得るもの、またそこから反射されてくるものである。本来の意味での告白、倫理的・宗教的な意味における告白のように、全く自己ひとりだけに係わるもの、個人としての自己に集中されたものではない。そこでは自己の意識は、内容的にいつでも普遍化されうるような性質のもとで見られている。要するに、そこでは、自分自身を見る自己と、自分自身によって見られる自己とは、実際は同一人でありながらしかも二つに分れている。一個の全人的な自己そのものの立場、またその自己の究明の立場というものは、そこには出ていない。たとえていえば、鏡に映った自分自身の顔を眺めて、鼻や口や耳の恰好、眼の形や表情などまで、細かく冷静に観察しようとする立場であり、先にいった科学のそれに類した立場である。小説家やモラリストの自己省察といえども、そういう客観的な人間研究という性格をもつかぎり、根本において、子供がよく鏡の中でする百面相に似たところがある。人間の普段の顔の裏に如何に怖しい顔、悲しい顔、愛すべき善良な顔などが隠れているかを探るというようなことである。

しかし、知性の鏡に映された自己自身の、また人間の、省察や研究は、その裏にもう一つの立場を残している。知性の立場はその立場を前提してのみ成り立っているのである。しかしその立場にまで降れば、見る自己と見られる自己との間の先にいった区別が破られ、事態はまったく一変する。その立場とは、上の譬えでいえば、鏡のなかの自分が鏡のそとの自分を見ている、ということが気付かれる時に現われてくる。我々は普段、自分の顔を鏡に映して見る時には、そのことに注意しない。少なくとも、そのことに注意が集中されるということは稀である。しかしそれにもかかわらず、いつでも、鏡のなかの自分を見ているその自分が、逆に鏡のなかの自分から見られているのである。自

分を見ているその自分の目を注意して凝視すれば、自分も鏡の中から凝視される。そのことに気がつく瞬間、誰でもいくらか変な気持になるであろう。そこに成立している事柄は、鏡のなかの自分を観察するという事柄とは全く違っている。そこには、鏡の内と外という区別はもはやない。内が外で、外が内である。そこでは、自分が自分を見るという場合、顔全体と同じように眼にも現われている怖しい眼付き、悲しい眼付き、善良な愛らしい眼付き等々は、すべてその眼のうちへ消えていって、そこに、見ている自分の眼を直接に見入ってくるただの眼だけが残る。それは、その眼を見入っている自分の目にほかならない。それはむしろ、二つの鏡が互いに映し合い、その間には映像を結ぶ他の何物もないという場合に比せられる事態である。それはもはや客観的な自己の観察ではない。自己は主観的に曇らされた自意識という鏡、その曇りを拭い去られた知性という鏡に映された像ではない。すなわち、自己のうちに表象された対象としての自己ではない。そもそも知性とは、すべての意識に含まれている直接的な自知がそれ自身のうちへ屈折されて、反省的な自知となったところに成立する。像を映すスクリーンが、いわば像と同時にそれ自身をも映すようなスクリーンになり、それによってまた映像が立体的に（個々の人間において普遍的な「人間」が見られるように）映されてくる、というような次元である。つまり、一言でいえば、いわゆる対自性の次元であるが、しかし上にいったような、見る自己と見られる自己が全く一なる自己、如何なる意味でも対象ではなく、対象の表象でもないような自己は、そういう知性の次元をも超えた場のものである。如何にしても対象化され表象化されることのできない自己は、知性をも含めてすべて意識の外にある。しかしまた単なる無意識というものでもなく、もちろん意識の外にある（と考えられた）ような事物でもない。そういう意味での無意識とか事物とかの観念は、意識や知性の立場から考えられた、従ってすでに解釈を含んでいる観念である。

意識や知性の次元を超えた場における自己とは、端的に「ある」としかいえない自己である。その場合の「自己がある」は、いわば意識された自己や知的に反省された自己の底にもともとあった自己であり、対自的な自己の以前な

る自己自体である。しかし、もともとあったものとはいえ、その自己は自己意識や知性の次元を通して、それを払いのけたところに初めて現われてくる。その意味では、我々はもともとある自己へ帰るのである。その自己が端的にあるものとして現われてくることは、自己が自己自身に帰ったという意味で我々の存在の自己集中ともいえる。しかしその自己集中は、先にいったような自己意識の自閉的な自己集中とは全く別である。それはまた、自己の端的な存在とはいっても、事物が単にあるということとも根本的に別である。というのは、その「われあり」はあくまで対象化を許さぬ「われあり」であり、しかもそれが現われてくるのは、知性の次元とそこでの自己把捉を超えた場においてだからである。その場は自己の端的な存在の場であると同時に、端的な知、つまり知性による知よりも一層根元的な知の場でもある。己事究明といわれることが本当の意味で問題になるのは、そういう場においてである。そのことをもう少し明らかにするために、デカルトの有名な「われ考う、故にわれあり」における自己の存在というものと簡単に対比してみよう。

## 二

禅における己事究明に似たような方向は、西洋でも古くから現われていたといえる。特にソクラテスが「汝自身を知れ」といった時それは、人間が自分自身について単に主観的な臆見、またそれに基礎をもった知性人的な（ソフィスト的な）知性の立場での見解にとらわれていたのに対する根本的な批判、その見地とあり方を底から掘りかえすような批判であった。そしてそれらが真の知ではないことを自覚し、すべての臆見や知解を脱ぎすてて、端的に自己そのものの現存在に立ち帰り、そこで新しく自分自身を探究するということへの求めであった。それは真の自己と真の知への道を指し示したものといえる。ソクラテスのもつ意義についてはいろいろに考えられるであろうが、そのように自己自身への探究という問題のあることを示し、且つそれへの道を開いたというところに、西洋の全歴史のうちに

おいてソクラテスのもつ比類なき意義が存すると思う。プラトンやアリストテレスに始まる西洋哲学の伝統もそこから生じたのだが、そのことすら、ソクラテスの意義の半面でしかないともいえる。その後、キリスト教の時代に入ってからは、特にアウグスティヌスのうちに似たような方向が見られる。彼が神を、自分の「魂の生命、生命の生命」として必死に求め続けた時、彼は自己自身を究明する道を自己の存在の主軸にしたのである。そういう地点に達するまでには、彼は自分の抱いていた思想的立場の動揺と深い懐疑の時期を経過した。そして彼の場合も、その自己究明は彼の哲学思想の源になり、ひいては中世スコラ哲学の源にもなったが、それはやはり彼のもつ意義の半面であり、他の半面は自己の安心（あんじん）（彼の場合には神のもとに休らうこと）を求める宗教的な行道（ぎょうどう）にあった。ソクラテスの場合のように、彼においても、哲学へ展開する知の愛は、自分の存在の安立の場を求める自己究明の行に裏づけられていた。ギリシアの古典的哲学がソクラテスから始まり、中世の正統的哲学がアウグスティヌスを源にしたように、近世の哲学はデカルトのうちにその祖をもっている。デカルトがそういう意義を持ちえた理由は、彼がスコラ思想の羈絆を脱して、方法的懐疑の道を切り開いたところに表われている。彼はそれをやはり「自己自身への探究」と呼んでいる。実際また、彼はその道を行くことによって、「われあり」と言いうることのうちで不疑の確信に達したのである。そこに達するまでには、彼は、何らかの理由で疑いうるものはすべて拠り所にしないという方法をとった。彼においても哲学の方法は、その裏では自己究明の方法であった。そういう方法を採用し、それを厳密に遂行することは、自己究明への彼の決意であり、行（ぎょう）でもあった。かくして彼は、世界のうちに現象しているあらゆる事物はもとより、数学のごとき学問、さらには神の存在までも疑いのうちに入れた。数学はその学としての原理においては疑うべからざるものであるが、デカルトはその数学が夢のなかの事柄とも考えられるという可能性を取り上げている。つまり問題は、夢の中のことか現実のことかといったような、存在論的な次元での問題だったのである。そのようにして、あらゆるものが疑いのうちへ包括され、あらゆるものが一枚の大きな疑いに化した時、その大疑のうちから、自分が疑ってい

るということだけは疑えないという、コギト（われ考う）の確実さが、自明性の意識を具えて生まれおちてきた。もともと働いていた「われ考う」は、懐疑が一切を包括してゆく裏側で次第に自己集中を強め、最後にそれ自身に帰ったのである。もともとあった自らへ帰ったというその自覚性が、「われ考う」の、また「われ考う」としての「われあり」の、確かさと明白さの意識にもなった。それはソクラテスがおそらく経験したであろうような、またアウグスティヌスが確かに経験したところの、宗教的回心にも似た一種の回心であった。それは自己の存在の安立の場に逢着し、いわゆる安心立命を得たことであったが、ただそれは宗教的な信という形においてではなくて、自己自身を究明するという道を通してであり、従ってその安心は、自己の存在の確かさの直証と同時に、自己を知るという自覚をも意味した。存在の確かさが自覚を意味し、またその逆でもあった。デカルトが「われ考う、故にわれあり」と悟ることのうちに見出した確実性（certitudo）は、そういう性質のものであった。その「われあり」は平生の自己の現実ではあるが、しかし徹底した懐疑とそれからの転換とを通して自己が帰来したところとして、そのうちに畳みこまれている自己究明の道は決して日常的ではない。それは哲学的（存在論的）に基礎づけられた確かさをもつ「われあり」であった。すでに当時の哲学者達が誤解したように、誰でもが意識しているような「われあり」ではなかった。そのことは「われ考う」についても同様である。それは平生の意識の働きではあっても、同じく哲学的に基礎づけられた自覚性の上に成り立ち、単に誰でもが持つ自己意識の上に成り立つものではなかった。また、「故に」（ergo）というのも、推論を示す言葉ではなく、自己究明の上に起った転換の筋道を表示するに過ぎない。

デカルトが自己の存在と自覚という地点に達した道は、そのように己事究明に近い性質のものであったが、そこから進むためにデカルトのとった道は、その地点で折れ曲っている。彼は「われ考う、故にわれあり」を起点にして、そこから神の問題に進み、さらに自然的世界とそのうちの諸物の認識という問題に進んだ。それらは曾て方法的懐疑のうちに保留されていたものであったが、そこへ向って彼が今や取った路は、一貫して推論的な思惟の路である。神

についての彼の思惟の中心課題は「神の存在の証明」であり、その課題に答える糸口は、自分の魂のうちに見出される「無限なるもの」の観念及びその観念の由来についての思弁であった。デカルトにとってはそれは、自己の心魂の究明として、「われ考う、故にわれあり」の自己究明の継続を意味したのであったかも知れない。彼のいう meditatio の概念には、多分にそういう性格が含まれている感じもある。しかしそれは、もはや自己の存在の確かさが直証された道の一層の深まりではなく、自己の自覚の展開という意味をも含まない。彼の意図したところは、自己の心魂を、証明された神の存在の上に基礎づけ安立せしめることによって、或いはむしろ、自己の心魂がもともとそこに基礎づけられていることを論証することによって、心魂のために窮極的な確かさを証得するということであった。しかしそれは確実な推論を積み重ねていく思惟の道であって、そこに保証される自己存在の確かさは、直証の確かさとは質を異にしたものである。例えばデカルトは、神の存在論的証明というものを取り上げているが、それの趣旨は、神においては一切の可能性が直ちに現実性であるから、神は現実に存在する、ということである。しかしその証明が思弁的にいかに確かであるとしても、それは自己存在の確かさの直証とも自覚とも係わりがないのである。要するにデカルトの場合、自己存在の確かさは、哲学的な思惟の出発点とされるに止まり、それ以上の意味を与えられなかった。そしてそこから振り返って考えれば、彼の自己探究の道は、初めからそういう意図のもとに開拓されたのである。彼の懐疑が「方法的」懐疑として遂行されたところに、それが現われている。その懐疑は、全身心をあげての懐疑、自己と他の一切のものが全体一つの疑問符に化するというような、本来の意味での懐疑、禅でいわれる「大疑」ではなかった。そういう本来の意味の大疑は、むしろデカルトが到達した地点にこそ始まる。それは、さまざまな所与を懐疑によって排除するということに成り立つのではなくして、そういう普通の意味での懐疑を通して自己が再び自己自身に引き戻された時、つまり自己の端的な存在に帰着した時、その自己の存在がその処で自己自身にとって問題化する、ということで始まるのである。その問題は、例えば「自分はどこから来てどこへ行くのか」というような形で現われ

てくる。つまり、自己存在の本来の根柢、自己の心の源底を求める問いである。それは知的な問いではなく、また思弁的な思惟によって答えられる問いでもない。存在そのものが問いに化するのであるから、その答は存在自身の、存在自身への行為によってしか達せられない。己事究明とはそういう行なのであり、その究明によって開かれる知は、どこまでも行において成り立つものとして、直証や自覚の性格をもたねばならないのである。

自己の存在の根柢とか心の源底とかを求めるということは、デカルトの場合では、神の存在の証明という問題であった。デカルトはそれによってまた、自己が世界とその諸物を自然学的（physical）に認識し得るということへの形而上学的（metaphysical）な保証を求め、その意味でまた自己と世界や諸物との関係を基礎づけようとした。その場合、神と世界のほかに、他の人間達と自己との道徳的関係、一層広くいえば、いわゆる「私と汝」の人格的関係もお問題になる筈であるが、デカルトはそれには立ち入るに到らなかった。アウグスティヌスの場合でも、魂の問題は神の問題に導いた。むしろ魂の問題は、初めから神の問題へ方向づけられていたのである。ソクラテスの場合には、魂の問題は都市国家における他の人間達との倫理的関係の問題に結びついていた。ところで、我々がここで問題にしている己事究明は、神、世界とその諸物、他の人間などに関する問題を解決するための出発点ではない。なぜなら、己事究明においては、さきに言った意味での「大疑」が出発点であり、そこでは、神や世界をも含めた一切のものへの懐疑を通して自己に立ち帰ったデカルト的な自己存在そのものが、根本的に問題化しているのである。従ってまた、神や世界とその諸物や他の人間との関係から、その問題化した自己への答が与えられるのでもない。それらのうちの何かに立脚しつつ、自己に解答を提供しようとするいろいろな立場が、宗教として、或いは自然的世界や社会に基礎を求めた哲学として、すでに数多く成立している。しかし大疑という形で問題化した自己を究明するということは、そういう立場からの如何なる既成の解答をも拒否する。自己の存在そのものを問う自己にとっては、総じて自己自身の外から来る如何なるものにも権威は認められず、依り所は求められない。その意味では、自己は徹底的に「自己本

位」である。自己の問題を解決する答は、自己自身の内からのみ来なければならない。自己の存在そのものが自己にとって問題に化すという時の問題は、そういう性質の問題である。自己自身が自己にとって問題なのであるから、神の深さ、世界の広さ、人格的関係の緊密さも、すべて大疑の展開されるべき範囲、自己が問い自己が答える究明の範囲を意味し、その究明のうちに開かれるべき地平を意味するのである。

東洋においても、古来さまざまな宗教や哲学思想があった。特に、禅がそこから派生してきた大乗仏教には、龍樹や世親以来、幾多の深淵な教理体系が作られた。それらはおおむね、釈尊の直説（じきせつ）と見做されていた何等かの経典を所依とするものであった。しかるに禅における己事究明は、如何なる教理にも基づかず、如何なる経典の権威にも依憑しない。教理を解釈したり展開したりする思弁的な思惟活動は、己事の究明とは質を異にした道であり、かえってそれの障害となる。仏の信仰に留まることも、教理の網のなかに捕われていることも、ともに自己本来の面目を覆いかくす。すなわち自己が窮極的な自覚に達し、本来の自己を取り戻し、真に自己自身になることを妨げる。禅の立場が「教外別伝、不立文字」を標榜するのは、釈尊の成就された正覚、仏としての悟り、つまり仏心を、そのまま直接に伝えるということであろうが、そのことはまた自己が自己としての自覚に達する道ということであり、自己が真に自己自身になる道ということである。そこでは、仏教教理のうちで思弁された仏、世界、人間社会は、ひとたび大疑のうちに姿を消しながら、大疑を超え出た自覚のうちでは、究明さるべき自己と本質的に切り離せないものとして、自己究明の内容として再び現われて来るであろう。それならば、普通に悟りと呼ばれるその自覚の立場では、自己とか人間とか心とかいわれるものは、どういうものとして顕わになるのであるか。またそれと関連して、仏、世界、人と人との関係などの問題はどうなるのであるか。それを探ることが、禅の立場の独自性をさらに進んで明らかにする手掛りとなるであろう。それはまた、禅が「直指人心、見性成仏」の立場であると言われることの意味の問題でもある。

## 三

上に「直指人心」という言葉を挙げたが、「人心」はそこではどう考えられているのであるか。「心」という言葉は、禅のみならず仏教全体で始終使われている言葉であるが、それはどういうものを指しているのか。一般的にいって、心というものの考え方如何が、人間というものの見方を根本的に左右するとも考えられる。「自己」というものの見方に関しても同様である。心というものの見方によって、自己を究明するということにもさまざまな考え方が出てくるであろう。東洋における人間観と西洋におけるそれとの相違も、心というものをどう考えるか、ひいては自己というものをどう見るか、の違いに基づくともいえる。

普通に考えても、我々は通常、自分は心をもつとか、自分のうちに心があるとかいうふうに考える。心はさまざまな感覚・欲望・知識などの「能力」の統一であると考えれば、自己がそれらの能力をもっているということになる。世界のうちの諸物や人間など、一切は自己の感覚や知性を通してのみ知られるのであるから、自己はそこから一切のものが見られてくる視座であり、その意味では、一切のものの間でいつも中心の位置を占めているという恰好になっている。自己の諸能力は、いわばその中心から四方に放射される光線である。自己というものにはいつも、それ自身の世界の中心であるというようなあり方が付きまとっている。自己は自己自身を他の一切に対する中心に据えつつ自己を見、且つ捉える。それは自己の自己中心的なあり方であり見方である。自己が心をもち、その心がいろいろな能力の統一である、という考え方は、自己の自己中心的なあり方を反映している。しかし他方では、それと全く反対の見方も可能であり、実際また古くからなされている。それは、「自己」から心を見る見方に対して、「世界」から見る見方である。自己が内にもつ諸能力と見做されるものは、客観的に見れば、世界のうちの他の生物にも遍く行き渡っているものである。感覚や欲望は他の動物にもある。知能についても、昔の人々はそれが人間だけではなしに、天人

(乃至は天使)にも共通していると考えた。現代ならば、宇宙の他の天体に存在するかもしれない生物にもあると考えることも可能である。そのような見地からすれば、自己が内に「もつ」能力と見られるものは、それぞれそういう「力」として広く世界に行き渡った、普遍性をもったものとも見られ得る。従ってそれらの諸力の統一としての「心」も、それらの諸力の基底に考えられる「生命」と同様に、世界の場で普遍の相をもって考えられる。事実、古代の人人は心(しん)、「たましい」や「こころ」、psyche や nous, soul や mind を、そういう普遍性をもったものと見做していた。現代の科学、例えば生物学や心理学の見方も、その客観性の性格においては同様である。そこから広く宇宙生命(Cosmic life)というものが考えられたと共に、宇宙心(Cosmic soul や Cosmic mind)というものも考えられた。現代でも宇宙意識(Cosmic consciousness)ということを言う人々がある。とにかく、我々のうちの諸能力や心は、別の見方からすれば、他の諸生物にも行き渡ったものとして、世界を場にしても見られるのである。その見方からすれば、個々の生物や人間に内在する「心」は、世界に行き渡った大きな「心」が個別化されたものである。例えば「一寸の虫にも五分の魂」といわれる場合は、そういう普遍的な魂が一匹の虫に個別化されて、その虫の自性(じしょう)となり、いわばそれが自らの存在の権利を主張する根元意志、ニーチェのいわゆる「力への意志」となる。そのことは人間の魂も同じである。「世界」から見る見方では、動物と人間の間に根本的な区別はない。仏教が人間を「衆生」と見て、他のあらゆる種類の動物とひとしなみに考えるのは、そういう見方からである。心を世界という場の上で見る見方は、東洋でも西洋でもさまざまな神話の基礎をなし、いろいろな宗教や哲学のうちに流れ込んでいる。西洋哲学の歴史のうちでも、それはそもそもの始めから一つの大きな底流をなしており、the World-soul や the World-mind などの概念もしばしば現われている。ここではアナクサゴラス、プロティノス、シェリング等の名を例示すれば足りるであろう。そういう見方からすれば、心はむしろ宇宙乃至は世界における中心の位置を占めるものであり、一切がそこから見られるべき視座である。個々の生物の心も個々の人間の心も、いわばその中心から放射される光線である。こ

こで詳しく立ち入る暇はないが、そういう方向からの見方は世界の精神史に広く浸透していた。例えば人間を、マクロコスモスに対するミクロコスモスと見る考えも、そういう見方に基づいている。それは一言でいえば、心の世界中心的な見方といえる。

心というものについては、今いった二つの見方が可能であり、事実また東洋でも西洋でも、心についての考え方には、それら二つの見方が複雑に絡み合ってきている。西洋では、古代のギリシア・ローマにおいては、世界中心的な見方が大体の基調をなしていたといえるが、キリスト教が支配的になって以来、自我中心的な見方が主軸となり、現代にまで至っている。キリスト教では、神は「われありというもの」として人格的存在であり、神と人間との関係も人格的関係である。その場合人間は、神への関係において罪と愛という二重の性格のもとで考えられている。罪人としての人間は、アダムが神の命に背いて知恵の樹の実を食ったという「原罪」のうちにあり、そのことを表示するものが人間の「自己」の主我的なあり方である。自己意識や知性をもったものとしての人間、対自存在としての人間は、神に背反し神から自立したあり方を示しているのである。しかし神は、その罪の人間を救うためにキリストを地上に送り、そのキリストの十字架上の死を通して、人間に代わって彼の罪を償った。人間はそのキリストへの信、すなわち神の恵みの信受において、神との関係の再建を受け、「新しい人間」として生まれかわる。それは愛における神との人格関係である。ところで、そういうキリスト教の教理に見られることは、罪の場合においても愛の場合においても、神も人間も等しく「われあり」という自己存在のあり方において考えられているということである。その関係はいわゆる「我と汝」の関係である。その関係のうちで、人間の自己存在は、心の世界中心的な見方の入りくる余地を残さないほどに徹底的に、人間を規定している。その結果、西洋における人間観は、現代においても、あくまで「人格的」であり、「われあり」という自我の枠づけは、いわば永遠に固定された、超えることの不可能なものとして受取られている。それと同時に、人間は、万物のうちで特殊な位置をもつもの、あらゆる生物を支配する権能を神から授

けられたものと見做されている。しかも近代の西洋においては、人間をそういう特権的な存在としてみる見方は、キリスト教教義の地盤を離れて、「人格」の概念として一般化している。その概念の本質をなすものは、「自己」についての自己中心的な見方とさきに呼んだものである。デカルトの「われ考う、故にわれあり」も、そういうあり方における「自己」の自己究明なのであった。総じて、「人格」の概念に基づいた西洋の人間観は、人間とあらゆる生物との平等という面を踏まえつつ「衆生」の概念に基礎をおく仏教の人間観とは、そういう根本の点で全く違っているのである。

仏教においては、心についての二つの見方は、西洋においてと異って、終始切り離されずに保たれてきた。その根本には、「神」というものと「仏」というものとの間の見方の相違がある。人間観の相違は、絶対的なものについての見方の相違と相関的である。仏教でも、人間の自己中心的なあり方、またそういうあり方のもとに自己自身をみる見方は、もちろん問題にされている。しかしそれはいつも、世界中心的な見方との連関のうちにおいてである。後の見方からすれば、あらゆる生物の心はそれ自身のうちに中心を持つともみられ、そのことがおのおのの生物の自性をなすとも考えられる。一寸の虫のうちにある五分の魂はその虫の自性であり、「我」である。人間は知の能力を持ち、ものを知ると同時に自分自身を知るものであるが、自己意識的になったその「我」が人間のあり方である。「自我」という自己中心的なあり方において、人間はものを知るとともに自らを他の種類のものから区別する。先にいったように、いわば自己を世界の中心の位置に据える。しかしそういう自己意識的なあり方は人間に特有なものであっても、その基礎は、すべての生物の心がそれぞれそのうちに中心を持つという自性的なあり方にある。人間のあり方は、そういう自性的なあり方が対自化された形態であって、衆生一般に通ずる自性的な、「我」としてのあり方が、人間において「自我」としてのあり方に特殊化されているといえる。各々の人間が自己を自らの世界の中心に据えているようなそのあり方自身が、世界の場における普遍的な心のあり方の限定された一形態である。その普遍的な心は、動物一般においては感覚や知覚を具えた心性として現われ、人間一般においてはそれに加えるに知性を具えた心性として現われ

る。その知性によって人間は、諸物をはっきりと識別し、また自己自身を諸物から識別する。そこに自己と外界、主観と客観が分たれ、人間はその主観の自己中心的な視座から客体の世界を見る。それによって人間は、世界の諸物との本質的な繋がりを持たないかのような、世界の地盤から遊離しているかのようなあり方を現わし、自分自身でも自分をそう把捉する。そういう自己把捉は、各人をして恰も自分だけが世界の中心であるかのような見方をさせるが、しかし自己をそのように把捉するあり方自身は、人間一般に共通なあり方であり、しかもその人間的なあり方自身がまた、世界を場にした普遍的な心の一限定なのである。

主観と客観を分ける心、心自身と物とを分ける心をも、宇宙的に普遍的な心のもとに含め、そういう全体的な立場から心というものを考察する、ということが仏教のうちにはあった。その代表的なものとして、唯識説を挙げることができる。大まかにいって唯識説は、存在論的にいえば「心」を、認識論的にいえば「識」を、総括的にいえば「心識」ないしは「心意識」を仏教教義の中心に置いた体系である。長い期間にわたるその発展のうちで、唯識説は心識の煩瑣を極めた分析とすこぶる多岐に分れたさまざまの立場を生み出したようだが、ここではそれに立ち入る必要はない。その最も基本的な考え方だけが今の問題である。周知のように、唯識では八つの識を区別する。初めの五つは、視覚、聴覚などの感覚であり、第六「意識」は前の五識を統一しつつ判断的に認識を成立せしめるものであり、西洋の心論における共通感覚と判断的知性とをあわせたものにほぼ比せられるもののようである。第七「末那識」は、その「意識」における統一作用が対自化されて、我執とともに自我の念が成立し、人間が自己中心的なあり方に陥るところである。西洋的な意味での自己意識が、「われはわれなり」という形にまで純粋に対自化され、そこに自己執着の性格を現わして来たところ、とも解せられるかも知れぬ。それはともかくとして、大体そこまでは、西洋において古来考えられてきた意識（現在使われている意味での）の構造と平行しているが、その根柢にさらに第八「阿頼耶識」といわれるものを考えるというところに、西洋における意識や心の見方との根本的な違いがあらわれてくる。

阿頼耶識は、さきに世界の場における普遍性をもつといった心の性格を、最もよく表わしている。それは我々の心における基底をなすものであるが、同時に宇宙的な意識、或いはむしろ宇宙的無意識ともいうべき性質のものである。もちろん、無意識といっても、単に心理学的な領域だけに属するものではなく、「生命」の概念が含んでいるような存在論的な意味をも同時にもつと解される。あたかも生物における「生命」が一方では、感覚や感情、衝動や欲望などの能力、さらには知能までもそこから発生してくる潜勢的な根基と考えられ、他方では、我々の肉体中に行き渡ってそれを生かしていると考えられるように、阿頼耶識には世界の場における普遍的な「生命」ともいうべき面が含まれていると解される。譬えていえば、人間が母胎に孕まれてから、胎児として成熟し、誕生し、意識をもった人間として成長し、やがてまた新しく自分の子を発生せしめるまでの全過程の「生」、肉体的な生命と無意識と意識との全階梯を包括したような「生」、そういう「生」を宇宙的な「心」の根基に、それと一つに想定したともいうべきところがある。そういう阿頼耶識が人間の心にも、すべての生物の心にも根底に潜んでいる。人間の心の活動も、阿頼耶識の地盤から、種子が伸び出してくるようにして第七識以下を動かし、我々の見聞覚知と自我的な思量や我執を成立せしめる。それらは他の七識の綜合的な作用であるが、それらはまた心の深層まで影響して、阿頼耶識のうちに痕を残す。その痕は新しい種子として阿頼耶識に蔵され、心識の新しい活動の潜勢力となる。要するに我々の心識の活動は、七識全体の活動でありながら、そして末那識に位置する自我には自我の活動として映りながら、しかもその潜勢力を阿頼耶識のうちに持ち、その活動の結果も阿頼耶識の深層のうちに保持されるのである。そこから見れば、我々の自我も世界から遊離しているものではなく、その隠れた奥底においては宇宙を場にした生命的・無意識的な深層に連なっている。それは阿頼耶識のうちに深く根を張っているのである。阿頼耶識はあらゆる生物のみならず、あらゆる人間の身心の諸活動と、その絶え間なき移り変りとの根本原因であり、彼等の身心そのものの生成と消滅の、つまり生死の根本原因でもある。以上、簡単に辿ったことからだけでも、我々の自我的あり方が西洋における人格概念の場合

のように不変な枠づけを持ったものではなく、その隠れた根をその枠の外にもつものであり、その根との連関のうちでのみ成立するものと見られていることが覗われるであろう。

ところで、我々の自我的あり方は、主観と客観、自己と外界、唯識説でいわゆる「識」と「境」を分ける心識のあり方、その意味で分別心を意味した。それは、自らを世界から遊離しているものであるかのように捉える心である。しかるに、唯識説の根本的な教えの一つは、そういう分別心の非真実性を明らかにすることにあった。その分別の立場は自我自身を中心に置き、いわゆる外界の諸物を思量し、それに執著する立場である。物へのその執著は、裏からいえば、自己への執著と別ではない。そういう執著のうちで、自我は自らに執われるという仕方で物に執われ、物に執われるという仕方で自らに執われる。かくしてそれは自己と物とを分ち、分ちながら物に結びつけられ、そして本当に物と一つになることも、本当に自己自身になることも出来ないのである。この様態は、人間の心に含まれている本質的な一面（いわゆる「遍計所執性」）であるが、その分別心の基礎をなす阿頼耶識からみれば、分別心の立場がなんら真実の根拠をもたないものであることがわかる。その分別知は本質的に虚妄である（いわゆる「虚妄分別」である）。しかし同時に、その分別心の座である第七識と第八阿頼耶識との本質的な連関を考えれば、その虚妄を脱することが如何に困難であるかということもわかる。というのは、分別の虚妄性を証示する根拠にもなる阿頼耶識が、同時にまた分別心の隠れた根基であり、両者は根と地面のように切り離せないからである。それ故に、分別心を脱却し、その虚妄を否定するためには、第七識とともに第八識をも突破しなければならない。自我というものの固い枠を破ることは、その奥底からその枠を締めている力をもあわせて破らねばならない。その大きな潜勢力は、自我の一見自由な分別活動をその背後の深みから規定し、それに「業」という必然性の性格を与えるものであり、第七識と第八識との連関はその意味で『起信論』のいう「業識」とも呼ばれ得るものであるが、自我の枠を破ることは、その深層にまで入って業識の根を切ることによって初めて成される。白隠のいわゆる「八識田中に一刀を下す」ことである。自我

という形で成り立っている自己執著の心を断ち切ることは、同時に世界（いわゆる「三界」）の彼方に超越することでもある。それはいわゆる「大死」である。その大死によってはじめて生死の根が切れるのである。唯識では、そのことを識が滅せられることによって識に対する「境」も滅せられるといっている。そこにあらわれてくるのは、いわゆる無分別知であり、根本知であり、通仏教的には般若の智と呼ばれるものである。その立場は世界の彼岸に超越した立場、ありとあらゆるものをその有の根本において超えた立場であり、その意味では絶対の空ともいわれる。それはもちろん単なる空無の意味ではない。むしろ物心一如の立場である。ありとあらゆる一切のものが分別心の対境であることをやめて、絶対空の場においてその真実相を露わにしてくる。そして一切が真実相を露わにすることが即ち無分別知に他ならない。これは物心一如の大智の立場であり、それが般若の智と呼ばれるのである。そこにまた無我としての自己の自覚も成り立つ。一切のものは本来、さきにいったような意味での自性なきもの、「我」なきもの、無自性なるものであることが明らめられる。一切は「無自性空」である。そしてそのことが同時に、一切のものがそれぞれの実相において露わになるということである。そういう自覚の場を唯識説では円成実性と呼んだ。

# 四

さきに「直指人心、見性成仏」という禅の標語を挙げたが、今いった唯識説の例からも、「人心」といわれているものが仏教ではどういう背景をもって見られているかということは、ほぼ窺われるであろう。人間の心も、その奥底では、他のあらゆる動物に共通しつつあまねく世界に行きわたっている普遍的な心に基づき、最後には「三界」全体の基底ともいうべき阿頼耶識にまで根を下している。そしてその基底をも踏み越えたところに、絶対空の場すらも控えているのである。一人の人間の心にも、それらの大きな背景が畳みこまれていて、それが彼の自性を形成している。人間直指とは、人間が自心へ直接に立ち帰り、他のいかなる方向にも逸れない、という立場を挙揚したものである。人間

が自己自身を離れて、世界やそのうちのさまざまな領域、さまざまな現象に係わることを斥ける立場である。それは、後に触れるように、仏にさえ係わることを斥ける。しかし、自分が立ち帰るその自心には、あらゆる生物や人間の心の源底、すなわち諸物の如実相と一如である般若の空智という場が収まっている。自心の究明は、それが徹底されて行くにつれて、衆生や世界や仏の根底までも徹見するという意味をもつのである。

「見性成仏」といわれる時の自己の「性」についても同様である。自性は仏の本性にまで貫通している。人間にも仏性は備わっているといわれる所以である。それ故にまた、自性の徹見が「成仏」という意味をもってくるのである。もちろん、我々が普通にもっている「自己」の観念からすれば、見性成仏ということは、思想として理解し難いものであろう。我々は通常、唯識説のいう虚妄分別の立場から、主観と客観の対立の場で自己を捉えている。それは、同じく唯識説の言葉でいえば、第七識に座を占めて自己中心的になった自己のあり方である。その自己の立場からすれば、人間が仏に成るというようなことが考えにくいのは当然である。そういう自己中心的な自己の観念を、自己というものについての唯一の観念と思っている一般の西洋の人々には、人間が神になるということはナンセンスと思われるのが普通である。しかし、自己は世界から遊離して在るものではない。そのようなあり方自身が、自己の虚妄分別、自己中心的なあり方に基づくのである。その分別心を脱する時、我々の自性は、阿頼耶識を超えて仏性の性格を現わすのである。かの禅の標語は、唯識説にも現われているような認識論的、存在論的、宇宙論的などの性格をもつ「心」の教理を、直ちに実存の立場へ収斂せしめて、実存的な自己究明の内実に化したものといえる。禅がそのモットーとする見性を、「頓悟」という直截な経験に求めたのも、そのためである。「今ここ」という現実の実存を離れては、教理の考究は思弁になる。実存を離れた思弁は、仏教でいう戯論（けろん）である。白隠は「直指人心、見性成仏」ということを、「況んやみずから回向して、直（じき）に自性を証すれば、自性すなわち無性にて、すでに戯論を離れたり」（『坐禅和讃』）とも言いあらわしている。自らへ立ち帰って、般若の空智の場において直接に自性を徹見し、自己の無自性空を体得する

ことは、単なる思弁の立場を脱することだというのである。己事究明という道の本来の性格は、そこによく示されている。それはヘーゲルの思弁の立場を批判して実存の立場を開いたキェルケゴールの立場と、少なくとも方向においては軌を一にするものであろう。

十世紀、中国五代の頃に生きて、法眼宗といわれる宗風を開いた法眼文益に『円成実性頌』というものがある。上に唯識説のことに触れたので、その教理が禅のうちに消化されて、いかに実存的に転ぜられたか、それを示す一例としてここに挙げてみよう。「理極まって情謂を忘ず、如何んか喩斉有らん、到頭霜夜の月、任運に前渓に落つ、菓は熟して猿と兼に重く、山長くして路迷うに似たり、頭を挙げれば残照の在るあり、元是れ住居の西」

円成実性は、己事究明の道によって自己の仏性が、掘り出された宝珠のように現われて来たものである。分別心(ここでいう「情謂」)は、「理」を極めんとして「理」としての極限に至るとき、みずからを忘じ、理をも忘ずる。自己のうちなる自己本来の自性、白隠のいう無性としての自性は、喩えようもなく、較ぶべきもないものとして輝き出てくる。『寒山詩』でそれを「我が心は秋月に似たり」といい、それを映した碧潭の皎潔さを「物の比倫に堪えたるなし」といっているのは有名である。しかし法眼のこの頌では、霜夜の月が前渓に落ちるとか、猿が果実をとりに来ているとか、すべて法眼平生の山居の趣が語られているのみである。それがそのまま禅の境地としての「円成実性」であり、禅者としての法眼の心である。その趣を風景描写と解してはならない。夾山が、如何なるかこれ夾山の境、と問われて答えたという「猿は児を抱いて青嶂の後に帰り、鳥は花を啣んで碧巌の前に落つ」という句について、法眼が「我れ三十年来錯って境の会をなす」と言ったと伝えられるが、そう言った時の法眼の真意はともかくとして、今の頌における山居の趣も、単に山間幽邃の境を描写しただけのことではない。

ゲーテは『ファウスト』の最後で、すべて移ろいゆくものは永遠なるものの比喩 (das Gleichnis) であると詠じたが、今の頌の「喩斉」という語はまさしくこの Gleichnis に当る。しかしゲーテでは、かの山居の趣なども みな

移ろいゆくものの世界に属し、みな永遠なるものの比喩ということになるであろう。しかし法眼の自性は喩斉を絶したものであった。それは無常性と永遠性との別を超え、無常なるものと永遠なるものとの相対を絶している。かの山居の趣は、無常といえば徹底的に無常であり、永遠なるものの比喩や暗喩や象徴ですらない。それはありのままの山居の実相である。永遠といえばそれは徹底的に永遠であり、無常なるものに比喩すら見出すものでない。それは絶対空である。ありのままの実相が絶対空であり、絶対空がただちに山居の如実相であり、それが畢竟するに法眼の自心である。それにくらべればゲーテすらもなお「理」に堕ちている。そういう法眼の境地には、唯識の円成実性が実存化された姿が見られるのである。

心という問題は、仏教の全歴史を通じて中心問題になって来た。仏教が釈尊の正覚とか悟りとかいわれるものに源泉をもつ以上、そのことは当然である。インドから中国に跨がって展開された唯識説が、その問題の考察において基礎的な意味をもつものではあったが、その考察を踏まえて成立した天台や華厳のごとき、中国の代表的な仏教教理の体系も、やはり心の問題を極めようとしたものとも見ることができる。天台が一念三千とか空・仮・中の三諦円融を語り、華厳が仏・衆生・心の三無差別とか理事無礙法界や事々無礙法界などを説くのも、すべて心に係わる思想である。溯って原始仏教とか小乗仏教とかいわれるものにおいても、事情は同様である。それのみならず、儒教や老荘のような仏教以外の教えにおいても、心という問題は絶えず大きな関心事になっていた。そして禅は全く自由な立場から、それら一切のうちに己事究明の手懸りを見出し、その到る処に触発の機をもち得たのである。上に唯識説と法眼のことを挙げたのは、それの単なる一例にすぎない。ただ法眼の場合には、彼が初めて悟りに達した際の機縁が、特に唯識説と関係があったのである。彼は、道を求めて二人の仲間と行脚している途中、或る日雨にあって地蔵という禅者の院に憩った。雨が晴れてまた出立しようとした時、見送って出た地蔵は、「あなたは普段、三界唯心と説いているそうだが」と言って、庭にあった石を指しながら、「この石は心の内に在るのか心の外に在るのか」と問うた。

そこで法眼は「もちろん心内に在ります」と唯識の型通りな答えをしたが、その時、「行脚して歩く人間が、どういう因縁かは知らないが、石の塊りを心のなかに担いて歩いて、さぞ重いことだろう」という地蔵の批判が下ったのであった。それに対していうべき言葉に窮した法眼は、とうとうまた草鞋をぬいで、仲間と一緒に止まり、問題の決着を求めて、いろいろな見解を提出した。そして一カ月余りをそういうことを繰返した後、ついに地蔵和尚が「もし仏法を論ぜば、一切見成す」と言った言葉で、大悟したという。一切見成とは、事々物々の上にそっくりそのまま現われているということ、自分の掌を見るようにはっきりと目の前に見えるということであり、禅における三界唯心ということである。それは「直指人心」という自己究明の道において、恰も二つの鏡が映し合うように、自己がありのままの事々物々に直ちに自己自身を見るということである。それに対して、さきの問答における法眼の「三界唯心」は、今の言葉でいえば単なる観念論としての唯心であった。石を心の内にもって歩く立場であった。しかしその唯心論に対立する唯物論も、その点では変りはない。現われている一つの石に、絶対に客体化され得ない自己のリアリティを見る、ということができない限り、唯物論においては、石を見る自己の影がいわば石の隠れた裏へ投射されている。「自己」の幽霊が、草葉の蔭ばかりでなく石の蔭にも潜んでいる、ということを脱することはできない。観念論が心「内」で、心の表側に石を載せているとすれば、唯物論は心の「外」で、石の裏側に心を貼りつけているともいえる。禅の立場では、心も物も、それら二つの対立する見方を全く超えたところで見られるのである。

しかし、世界とその諸物という問題は、後に触れるべき問題である。その前にまず心の問題がもう少し進んで追究されねばならぬ。というのは、今まで語って来たことは、「直指人心」という立場での己事究明において、玄関先に辿りついたようなことに止まるからである。また、心の問題をいくらか追及した後にも、仏とか、世界と諸物とか、人間関係とかいうことがさらに問題になる。これらは、さきにも言ったように、心の問題の展開ともいえるものである。それらの問題の深みにどこまで届き得るか分らないが、ともかく、そういういろいろな根本問題がなお控えているのである。

# 悟り（一）

林恵鏡

悟りとは自己の宗教経験によって体得すべく冷暖自知すべき境地であって、人の言説によって理解せらるべき性質のものでなく、軽々にものして他を誤まらしむる罪科を思うと到底引き受くべきものでなく固辞したが、ぜひにといわれ、已むなく人情に順って自己の乏しき経験なり意見を書くことにした。経緯を予め御諒承願いたい。

只管打坐によって身心脱落を計る他の禅は且らく措いて、わが臨済下にあっては、師家が、古人先徳方の大悟徹底せられた機縁を挙して学人に示し、これによって驀直に実参せしめて、古人先徳と同等の境界に至らしむる。その誘導の機関を公案といっているが、公案に就いては、さきに昭和十六年、雄山閣より発行の『禅』第三巻に、円覚寺派管長の朝比奈宗源老師が論ぜられ、近くはまた昭和四十一年、即非庵主秋月龍珉居士が微に入り細に入って論評せられたる『公案』（実践的禅入門の副題の下に筑摩書房から発行せられた）の好著があるから、公案の意義を知ろうと思う士は就いて見らるるがよかろう。一口に千七百則の公案というが、それは『伝燈録』に出てくる約一千七百人の先徳方が機に触れ折りにふれて大悟せられし機縁を集めていったもので、体系的なものでなく、順序を立つべきものでもない。師家が学人を接得する上に一応分類し体系化して、学人をして向上の一路を辿るに便ならしめたものに過ぎないと思う。

禅は、五十二位の階級を飛び超えて一超直入如来地と言う。しかし一足に仏地に入って仏境界を得らるるかというと、事実はなかなかそうは簡単に参らない。平等の理性は頓悟し得られようも、差別の事相は一気に解決できるものでない。教家に言う見惑頓断金剛のごとく修惑漸断藕糸（ぐうし）のごとしで、たとえ趙州の無字、白隠の隻手の音声に、多年月を費して、意識情塵のかけらもなき処に至って、桶底を脱するがごとく痛快に見性してみても、万般差別の境に快刀乱麻を断つがごとく明快に対処し得らるるかというに、頓悟の後に漸修をつまなくては容易に行けるものではない。が、しかし、禅の修行は、何といっても初発心時の願心が鞏固でなくてはならない。初発心時即弁成覚と言うがごとく、発心確立すればその時がすでに正覚を成ずべき因縁が成立したとの意であろう。

われら幸いにして、十二歳にして出家し、その年（明治四十年十月）当時の南禅寺派管長であった高源室豊田毒湛（どくたん）老師より沙弥戒（しゃみかい）を受け、何ものかを薫習（くんしゅう）せられ、生きた目標を見出し得た。その際の感動により、たとえ学問の道は軍隊生活に入りしため挫折はしたものの、誇張して言えば正覚を取るまでは断じて道場を立たずと自ら誓い、あらゆる困難に遭遇するもひるまずに、逆境をのり越え得られたものと思う。当時は学校教育を受けさせてくれなかった本師を怨んだものだが、今は、そのためかえって驀直に修行に没頭し得られたものと、本師の慈悲を感謝せずにいられない。

しかし寺門における躾なり教養を受けられなかった自分は、大正九年春、妙心僧堂に掛錫（かしゃく）し、柏蔭室池上湘山老師の室に参じ、願心だけは他に劣らない心算（つも）りでも、著語（じゃくご）の時などは相当苦しんだ。「句双紙三年、小僧泣かせ」というがごとく、昔は和尚に頭を叩かれながら禅林句集を諳記したものと聞いているが、幸か不幸か自分はそのような沙弥時代の教育も受けられなかった。そのために、昼間は作務托鉢などでなかなか著語を探す暇などなく、東司（とうす）の側の終夜燈の下で、夏は蚊に食われながら、冬は衣の袖を被りながら、時には夜を徹して探したものであった。また把針灸治の日など、あの龍安寺山上の亭で、一人苦心して坐禅をしたり著語の句を探したことも、思い出の一つである。

公案も、最初の頃はともかくも、進むに従って学問素養のなきために人一倍苦しんだ。学ぶべきことは学校において十分学ばさなくてはと、今なお痛感している。学校においては学の限度まで学究し、道場に入っては驀直に実参実証でき得れば、それが理想と思うが、現下の状勢ではなかなかそうは行かないであろう。吾等(われら)鈍根劣機の上に、理想的な過程を経られなかったがため、一層の努力をせねばならなかったが、意志はそのためかえって鍛練せられたのかも知れない。禅は意志宗ともいい、意志が強固でなくては得られないという。また修行によってますます意志も鞏固になるものの様である。何といっても、堅い自信と、公案に対する大疑団と、驀直進前の勇気がなくては、この道は成ぜられない。

釈尊が十二月八日、暁の明星を一見して、娘生(じょうしょう)の眼を瞎却して大悟徹底せられた、とひと口に言って見ても、そこに至られるまでにはどれだけ因位の修行を積まれたことか。特に数年にわたる、菩提樹下、金剛座上における、内魔(ないま)外魔(げま)の降伏までには、どれだけの忍苦であったろう。末代の児孫がその芳躅を攀じるすら容易でない。霊雲は桃花を一見して視覚より、香厳(きょうげん)は撃竹の声を聞いて聴覚より、茶陵(ざりょう)は馬より落ちて触覚より悟入したというが、そこに至られるまでの道程は、必ず遙かにして嶮しきものであったに相違ない。また、不生霊明の仏心を一生涯説かれた盤珪禅師のごとき、『大学』の「明二明徳一」の句に撞着して大疑団を抱き、人にも尋ね坐禅もし山居もして幾歳月、時には寝食も忘れ、遂に血を吐く程の疾患にかかりながら、強固な信念もてついに不生の仏心を自覚せられたとのことである。師一流の平易な日本語で、烏のカーカーとなくのをカーカーと聞き、雀のチューチューと鳴くのをチューチューと聞くのが、不生の仏心で御座るわいのなど、いともたやすく説かれているが、般若の実相を如実に観照諦観してそこに到達せらるるまでの艱難辛苦は、いかばかりであったろうか。また、栄西禅師と道交深かりし栂尾(とがのお)の明恵上人は、「いく度か一切経を見たれどもあるべきようの六字なりけり」と詠じておられるが、あるべきようの実相の把握までには、どれだけの辛苦をせられたであろう。樹上に坐を組む明恵上人の図があるが、ゆめ油断なく真理に沈潜せられ

たに相違ない。かくして盲目的主観を脱却して、客観的真理に覚められ、法身の理仏と一如合体せられたに相違ない。現在いかに科学が進歩したとて、宇宙間に存在するもので一物としてあるべき様の理法に則らずして存在しているものはない。もしあると見れば、それは謬見であり正見ではない。正見を欠く処に、誤った自由主義も抬頭し来って、社会の混乱を来すのであろう。存在のすべてを暖く肯定することは、真の慈悲であろうが、正見によって始めて、一点無縁の慈悲も実践できるのであろう。

臨済は説法の段で「今時仏法を学する者はすべからく真正の見解を求めんことを要す。もし真正の見解を得れば生死染せず去住自由なり」と説破しておられる。今日誤った自由を主張して社会を毒しつつあるものの大いに反省すべき所でなかろうか。あるべきようの法則を体得することこそ悟りではなかろうか。しかしそれも単なる頭の理解だけでは真の悟りとはいえまい。孔子のごとき、十五にして学に志し、ないし七十にして心の欲する所に従って矩を踰えずと言っているが、心の欲する所とは主観的、矩とは客観的法則、つまり主客合一して始めて行解相応の境界というべきで、行住坐臥みな道に合し法にかなってこそ、真の悟りというべきであろう。公案をいかに理論づけて見ても、体系づけて見ても、智解分別であってはならない。公案は体解すべきもの、腹でつかむべきものである。よく師家は八識田中に一刀を下せと示されるが、八識頼耶の根本無明を打ち破って、四智円明の大光明を放たしむること、つまり転識得智して後の消息である。そこを大死一番絶後に蘇息すとも、群陰剥尽して一陽生ずとも言っている。それには、徒らに意識で以って計較分別をいか程くり返しても得られるものでない。ただ無字なら無字、隻手音声なら隻手音声に向って、単々に究め来り究め去って、従昼至夜、造次にもここに於てし顚沛にもここに於てすといった具合に、間断なく常時工夫三昧に入ることであろう。

衲の所にも学生が参禅に来ることもあるが、学問しつつ公案三昧になるということはなかなか困難なことだと説き聞かす。それでも強ってという者には参禅も許しているが、必ず撞着することは、学問思索によっては公案工夫の時

に起る三昧境への没入の不可能なことである。自分らも最初妙心僧堂に掛錫した頃、先輩のすすめで休日などには作詩の稽古をやってみたが、詩はどうしても推敲に興味あるため、さて公案工夫の場合に至ってどうも邪魔になる。その故、いっさい他の書見詩作などとは縁を切った。禅の修行は、諸縁を放下してやらなくては、なかなか純熟するものでない。学業と同時倶時にやることは絶対不可能とはいわないが、それは余程の傑物でなくてはやれるものでない。やれる人は間出の大人物であろう。吾等のごとき小根劣機では、余程の用心をしてかからねば、一則の公案といえどもなかなか容易でない。一則透過すれば千瀉万瀉一時に透るとは、凡庸のもののよくする所ではない。況んや万重の関鎖荊棘林を透過せんとせば、大誓志を起し万縁を放捨してやらなくてはならない。悟入の契機媒体を理論づけることよりも、即今只今、身命財を擲ってそのものに体当りをすることが肝要と思う。

かの南岳下八世の常州華厳の伊菴有権禅師のごときは、参禅工夫を用ゆること甚だ鋭利にして、晩に至ると必ず悲涙を流し、「今日又只恁麼に空しく過ごせり、未だ知らず来日の工夫如何と、師、衆に在って人と一言を交えず」と『禅関策進』にはあるが、修行者の好個の模範である。自分も禅板にこの一章を自ら彫刻して、坐右の銘としていた。また「慈明引錐」は、いずれの叢林でも亀鑑として、入制前夜これを拝読して大衆を憤起せしめているが、白隠禅師も檜山の瑞雲で馬翁に仕えていた頃、曝書の時もしこの章に撞着する機会がなかったならば、日本臨済宗中興の祖としての白隠はなかったかも知れない。それ程関係の深い章だから、隠山下の亀鑑の全文を記し参考にしよう。原文は漢文である。

昔慈明汾陽に在りし時、大愚瑯琊等の六七人と伴を結んで参究す。河東の苦寒衆人之れを憚る。明、通宵坐して睡らず。自ら責めて曰く、古人刻苦、光明必ず盛大なり、我又何人ぞ、生きて益なく死して人に知られずんば、理に於て何の益かあらんと。即ち錐を引いて自らその股を刺す。後汾陽に嗣ぐ、道風大に振い西河の獅子と号す。

近世白隠鶴老、一朝此の話に撞着して、喟然として嘆じて曰く、此れ真に是なり、苟も此くの如くならずんば真

の参学と謂つべからず。是に於てか志気憤発、昼参夜参孜々として休まず、惟れ道惟れ究む。後来其の道天下の竜象を奔走し、其の徳王侯大人を聳動す。遂に宗風を扶起して五百年間出の称あり。嗚呼是くの如く用心し、是の如く修習せば、何の道か成らざらん、何の徳か満たざらん、二三子努力せよ。吾這裡更に一句の汝諸人を籠絡するなし。但だ此の両件を写して以って亀鑑とす、若し夫れ会中の指揮は頭首の在る有り。誤って違越せば擯斥して宥るすことなし、古語に之れ有り法令親無しと。之れを念え、之れを念え。

右正燈円照禅師（隠山）示衆亀鑑　守謙（越渓）白

いつ拝見しても寒毛卓竪するの思いがする。不立文字、教外別伝を標榜する仏心宗にあっても、優れたる文献は尊重すべきもの、ただしそれはあくまでも見性悟道への助道品としてである。

先日辻村公一氏に、近時祖庭の寂寥と後継者難のことを話すと、氏はむしろ不思議そうな顔をして、現在京大などでは出家を志す学生が相当にあるとのこと、蓋し惟うに、それは故西田幾多郎博士とかまたその流れを汲む幾多の優れたる人格者の後学に及ぼす好影響であろう。また先年物故せられた鈴木大拙博士たちの禅学界に与えられたる影響のしからしむるところであろうと、敬意を表した訳であるが、翻って今日叢林の現状を思う時、師家の責任の重且つ大なることを痛感せずにいられない。

卓犖不羈もよかろう、孤高性もよかろうが、さらに必要なことは、この深心を以って塵刹に奉じ以って仏恩に報ゆるの念と、風穴禅師ならずとも「一箇半箇真の仏種草を打出して、的々相承、向上の大事を伝うるに非らずんば、我亦仏法中の罪人のみ」との大法護持の責任感を持つことでなかろうか。この願心を欠くような悟りは本当の悟りでなく、また水月の道場に坐して空華万行を修すべきことこそ、お互いに課せられた重大なる使命でなくてはならない。

それにはあくまでも断常の二見を超越して、妙覚果満の仏位に至り、大晴絶点、道の修すべきなく、法の学ぶべきなきに至り、なおしかもそこに安住せず、一点無縁の大慈悲心を煥発して、向上向下、幼児に対しても翁婆に対しても、

倦むことなく対機説法して導くことでなくては、人天の大導師など誇張して見てもかえって敬遠せらるるであろう。

いかに「坐禅の坐とは、外、一切善悪の境に於いて心念起らざるを名づけて坐となし、内、自性を見て動ぜざるを名づけて禅となす」などと、南方禅樹立の六祖の言を引いて説明して見ても、今日大きな問題となりつつある環境の浄化などできないのでなかろうか。ただ自ら環境に廻換せられないのみならず、環境を浄化し廻換するだけの積極的活作略（かっさりゃく）を欠いたのでは、ただ妙用（みょうゆう）を欠くというだけでなく、それ以前の菩薩の行願にすら背くというべきでなかろうか。この頃のように、昨日も来客、今日も来客、直接本務に関係ない人々にまで相見（しょうけん）しなくてはならない状態では、原稿一つもとうてい書けるものでない。七十を過ぎては気力も体力も減退したが、衲（のう）には雲水と共に作務している時が一番休まる。こう俗用が多いと、どこか静かな処へ逃避したくもなるが、また翻って考えて見ると、生命あらん限りこんな愚にもつかないことでも勤めるべきかとも反省する。

自分は今現に、東福寺開山堂の隣刹でかつて開山禅師の方丈であった普門院の廻廊の一部を改造して、そこに仮寓しているが、初めての来訪者にはいつも開山堂に参拝せしめて、伝衣閣（京都五閣の一、本願寺の飛雲閣、大徳寺塔頭芳春院の呑湖閣、金閣、銀閣と当伝衣閣）上の布袋像の説明をすることを常としている。この布袋さんは、開山国師が中国は杭州の径山（きんざん）仏鑑禅師の下に約六年間修行せられ、大安心決定後帰国せられし時将来せられたるもの、布袋はいうまでもなく補処と訳せられる弥勒菩薩の化身として、五十六億七千万年の暁を待たずして、中国は浙江省寧波府奉化県に契此和尚として出現せられたと伝えられる。禅の修行を十段階に分った十牛の図では、最後の入鄽垂手（にってんすいしゅ）の所にこの布袋像が画（か）かれており、十牛図の作者廓庵和尚の序には「自己の風光を埋め、前賢の途轍に負（そむ）き、瓢を提（さ）げて市に入り、杖を策（つ）いて家に還（かえ）り、酒肆魚行（しゅしぎょこう）、化して成仏せしむ」とあり、またその頌（じゅ）には「胸を露（あら）わし足を跣（はだし）にして鄽に入り来る、土を抹（まつ）し灰を塗って笑顋（あぎと）に満つ、神仙真秘の訣を用いず、直に枯木をして花を放って開かしむ」とあって、酒屋にも入り魚市場にも入り、そこに働らいている人々を教化して成仏せしむることを使命としておらるる。真実無（む）

功用と申さんか、悟了同未悟と言わんか、気どらず飾らず、まったく灰頭土面の風丰は、吾等貧衲には親しみ易くまた近づき易く、禅僧の理想人格であり理想像である。金殿玉楼に恵まれたる生活をしている人々はともあれ、不純なむしろ転落し易い場所で働いている人々こそ、われわれ宗教家が教化しなくてはならない対機でなかろうか。それには酒肆に入って無明の酒に溺れ、魚行に入って殺生戒の反省のできない様ではならない。いかなる環境にあってもいかなる悪条件の中にあっても動揺しない大禅定の座を保ち、六塵の境に誘惑せらるることなく、むしろ六道四生の中にも遊戯三昧し得る底のものでなくては、真の悟りの境地とはいいわれない。余計なことと無駄なことと知りつつも、なさずにおれないのが度生の行願であろう。

雪竇禅師に「徳雲閑古錐、幾下妙峰頂、傭他痴聖人、担雪共顚井」の頌があるが、閑古錐とは、使いなれてもはや役に立たないような、先のまるんだ錐のこと、いくたびか下る妙峰頂とは、修行者が初発心より法身・理致・機関・言詮・難透難解・向上とあらゆる本参の話頭を究め尽くして、向上の一路を極めて後、さらに向下却来すること、釈尊も娑婆往来八千返せられたとか、他の痴聖人を傭うとは、世間のわからずやの中に和光同塵すること、雪を担うて共に井を顚むとは、無駄骨折り、徒労のこと、修行果満の上には、凡とか聖とか迷とか悟りとかの沙汰はなく、魯のごとく愚のごとく、任運無作の妙用とも言うべきものがなくてはならない。妙心僧堂開単の当時、越渓老漢とその道交深かりし南禅僧堂の蓬洲老師の二人が、畚をかついで曳石搬土、禅堂の基礎作りの図を越渓老漢が描かれ、それに「両個痴漢、担雪顚井」と蓬洲老師が賛せられているが、貴くも有りがたい無功用の境界である。

悟りとは、要は実参実究により父母未生以前本来の面目に覚め、体究練磨を重ねて絶学無為の閑道人となることであり、それを基盤として夢中の事を行ずることでなくてはならない。道元禅師は眼横鼻直なることを認得して人に瞞ぜられずと言い、聖一国師はそれ坐禅の宗門というは大解脱の道なりとも言っておられる。自らの煩悩の束縛より超越したばかりでなく、仏縛祖縛よりも解放せられて、独脱無依、真の自由を得ることでなくてはならない。そこに至

って前記孔子のごとく心の欲する所に従って矩を越えざる、左止右止皆道に契うの大悟の境界といわるるものであろう。吾等すでに七十古稀の寿を迎えたが、果して不踰の境に達したであろうか。どうしてどうして、まだまだ白雲万里。釈迦弥陀も修行の真最中とか。ゆめ悟り了れりなど豪語すべきでなく、況んや悟りなど書くべきものでないことを書いて擱筆するとしよう。

# 悟り（二）

## ——後近代的人間像——

久松真一

さとり——悟あるいは覚——とは何かと問われるならば、仏教学者はそれを仏教古来の典籍の中に、禅学者は過去の禅の文献の中に、おそらく対象知的に求めようとし、禅道家は打坐により、あるいは既往の禅の機縁により、主体的に求めようとするでもあろう。しかしながら、さとりは過去の文献や機縁など、他に求められるものではなくして、即今、当処で直下（じきげ）に、人間そのものの本来のありかたにおいて、自然法爾（じねんほうに）に自覚せらるべきものである。禅で、不立文字、教外別伝、直指人心、見性成仏といわれ、また、さとりは真の自己であり、他に向かって馳求するなかれといわれるのみならず、内に向かってさえも求むるな、求むればかえってそむくといわれるゆえんである。しからば、人間の本来のありかたとはいかなるものであるか、またいかなる究極にして、後近代的（近代の次の時代）意義をもつか。私は、人間のありかた、即ち人間像の四つの類型を検討しつつ、さとりの人間像をつきとめてみよう。

### 一　ヒューマニスティックな人間像

まず、第一のヒューマニスティックな人間像は、存在的にも、価値的にも、ただ肯定的にのみ考えられるものでは

なくして、肯定的であるかと思うと、また反対に否定的になり、否定的であるかと思うと、また肯定的になりながら、未来に絶対肯定に達しようとするものである。存在からいうと、人は今、病気になって死にそうになっておるかと思うと、それがまた回復して健康になり、そうかと思うとまた病気になる、というふうに健康と病気とが、限りなく入りまじってゆきつつ、しかも絶対の健康を望むのが人間の現実存在の姿であり、またそれがわれわれの生命のありかたでもあるのである。したがって、われわれの生命はまったくの否定だとも、まったくの肯定だともいうことはできない。いわば生と死が、常にじぐざぐに入りまじって、相前後しながら、絶対肯定に進んでいこうとするのがこの第一の人間像である。

以上のようなことは、生死という存在面からのみではなく、価値面からも同様にいえるのである。たとえば、道徳上の善悪についても、人間は善であるとばかりいうこともできなければ、また悪とばかりいうこともできない。善悪は、常にその両者が相前後してわれわれに現われるのである。このようなことはさらに、学問上の真と偽、芸術上の美と醜にしても、楽と苦、幸と不幸にしても同じことがいえるのである。そういう点から観ると、人間というものが、絶対に善であるとか、絶対に悪であるとか、まったくの真であるとか、まったくの偽であるとかいうようなことは、いえないであろう。

宗教では往々「世間は虚仮でって、真実あることなし」とか、あるいは「人間は極悪深重だ」とか、「人間には原罪がある」とかいわれるが、この第一の人間像よりすれば、そういうことはいえないのである。人間の否定面は結局は肯定のための契機であるというふうに観ていくのが、この第一の人間像である。したがって、そこでは相対的な否定肯定を通じて、結局は絶対肯定へと進んでいくという信念（ポスチュラート）があり、希望（エロス）があるのである。だからいかなる大きな否定があってもけっして絶望することなく、どこまでも力強く絶対肯定の方向へ進んでいくことになるのである。しかもその進み方は自主的自律的であり、積極的能動的であり、楽天的であるのがこの人間

像の特色である。ふつう、われわれが近代的人間といっているものはかかるものであろう。人間の文化や科学の進歩も、かかる絶対肯定の方向に人間が進むという人間観にもとづくものであろう。だからこの人間像は、歴史観としては、肯定的楽天的な歴史観になるわけである。ふつう、弁証法というようなものは、観念論にしても、唯物論にしても、かかる人間像において自覚せられ、また行なわれる論理にほかならない。近世の理想主義とか、ヒューマニズムとかいうものは、かかる人間像の信念にもとづくものである。

この第一の人間像に対して、第二の人間像が考えられるのである。それは、人生においては相対的な肯定は期待しうるが、結局は絶対に否定されるほかはないと考えらるる場合である。これは第一の人間像とはまったく逆であって、相対的な肯定否定のうちにありながら、しかも究極的には人間を絶対否定的に観ていく立場である。この絶対否定は、ふつうの相対的否定肯定と同じ次元における否定ではなくして、あらゆる肯定が、結局は突きあたらざるをえない絶対否定である。

この場合、相対的な否定を主観的に絶対化するということもありうるであろう。たとえば、われわれが人生の途上において、不幸とか、罪悪とか、虚偽とか、醜悪とかに出会うことが非常に多い時には、しばしば人生を絶望的に観ずることがあるであろう。そのような場合は、それらの不幸などがたとえ相対的なものであっても、主観的に絶対化され絶望感に陥るのである。これは単に個人の場合に限らず、時代においても同様である。近来よくいわれる虚無時代ということにしても、それが、客観的な深い絶対否定にもとづくものではなくして、相対的な否定の主観的絶対化にほかならぬ場合が少なくない。むろん、相対的否定が一つの契機となって、真の絶対否定に深化さるることもありうるのであるが、それは単なる主観的絶対化ではない。人間には主観的絶対化ではないところの、客観的絶対否定が厳存することが忘れられてはならない。われわれはこの客観的絶対否定に直面することによって、安易なる希望的信念による絶対肯定や、主観的絶対化による絶対否定を批判せざるをえないようになるのである。

## 二　ニヒリスティックな人間像

第二のニヒリスティックな人間像は、客観的絶対否定に直面している場合である。この絶対否定の根拠はどこにあるのであるか。それにはまず、たとえば死というようなものが考えられる。死は「万事休す」といわれるように、相対的な肯定否定を経て、存在は結局絶対に否定されてしまうのである。死は生の厳然たる絶対否定であり、生の終局である。そのかぎり、死は、人間にいつおこってくるかもしれないが、いつか必ずおこってくるものであって、生命を常に脅かしている客観的絶対否定である。死は生命の宿命的絶対否定であって、生命が無常であるといわれる所以である。生命の絶えざる不安もここにあるのである。

かくて、われわれの日常生活も、この死を究極とし、その上になされているのにすぎないのであるから、人間の生活は、結局、客観的に悲観的にならざるをえないのである。われわれが、たとえヒューマニスティックな信念をもって、理想に向かって突き進んでいくにしても、結局は死ぬよりほかはないということになって、死は、われわれの生活に重大なる危機となり、ヒューマニスティックな人間像の意義を危うくするものである。死があるかぎり、すべては絶対否定に終るほかはない。しかし人間は、この絶望を甘受するに耐えないであろう。そこで、この絶対否定としての死を克服する方法が考えられ、それを契機とした宗教が人間に成立するのである。死後に天国に生まれるとか、極楽に往生するとかいうような宗教は、そういう宗教である。

しかしなお、上述のような死とは違った死がある。ふつうの死は生の終りであって、生きている間は死なないのであるが、ここでいう死は生きておる間におこる死である。それは、道徳的意志的に言えば、進退両難という絶対的ディレンマ、論理的に言えば絶対矛盾、感情的に言えば絶対苦悶というようなものである。しかもそれが、意志とか、

論理とか、感情とかいうように、個々別々にではなくして、三つが一つであるというような、全一的・主体的なものとしておこり、なおそれが生命そのものの絶対危機、あるいは絶対否定となってあらわれてくるのである。したがって、ここでいう生命の絶対否定、即ち絶対死あるいは大死というものは、ふつうの生命の死ではなくして、むしろそれをも内に包んだより包括的な高次元の死である。それは、われわれが生きながら出会う死であり、絶望であり、絶対否定である。人間にとっては、ふつうの死よりこの大死がはるかに重大であって、人間の根源的な宿命的な大危機である。人間がニヒリスティックにならざるをえない客観的根拠は、ここにあるのである。第一のヒューマニスティックな人間像は、人間のこの重大なる絶対否定を看過する無批判、安易なるオプティミズムといわざるをえない。人間の深い自己批判によってその宿命的絶対否定に突きあたったものにとっては、到底第一の人間像にとどまることはできないであろう。近代ヒューマニズムの危機は、単なる現象的危機にとどまらず、それ自身の内に、かかる根源的な絶対否定を孕んでいるところにあるのである。

近代ヒューマニズムの中での現代において、ヒューマニズムに対する批判が抬頭しはじめたことは、第一の人間像における絶対否定的契機が感得されはじめたためであろう。近来、新らしい宗教的関心がいちじるしく昂まってきたのも、この絶対危機よりの不安によるものである。宗教否定の共産国においても、宗教を否定しきれないのは、前近代的宗教の頑迷なる因習的惰性によるところも大であるが、また人間の絶対否定的契機に対する、共産主義の無知が深く逆に批判されはじめて来ておることにもよるであろう。禅で、人間は大死しなければならないといわれる真の理由は、絶対危機を宿命的に孕む人間から死んで、絶対否定を克服した絶対肯定的人間に蘇生しなければならないためである。その場合に、大死というのは、それがふつうの死よりも包括的でいっそう重大であって、これを契機とせずしては、人間の絶対否定性は克服されないからである。禅で「大死一番絶後に蘇生える」ということも、絶対否定を孕む危機的人間に死んで、新しい本来の人間、即ち真の人間に蘇生えることである。

宗教が、人間が究極に生きるための真の宗教でありうるためには、真の絶対否定的人間像から大死して、絶対肯定、即ち大生することでなければならない。そのような場合には、大死も大生も共に、われわれの経験である。しかしそこでは、経験といっても時間空間的な経験ではなくして、時空を越えて時空の根源となる経験であって、主体的先験的ともいうべき経験である。キリスト教の復活や、浄土真宗の往生のごときも、われわれから批判的に観れば、かかる大死大生であって、はじめて前近代的神話性を脱却して、人間の客観的絶対否定に根ざす後近代的宗教でありうるのである。

## 三　セイスティックな人間像

第三のセイスティック（有神論的）な人間像というのは、第二のニヒリスティックな人間像が、啓示的な他者的神によって絶対肯定へ奇蹟的に蘇生させられた人間像である。この人間像は、他者的な神によって絶対肯定へ転ぜられたのみならず、常に神によって支えられ、支配せられておる神律的（Theonomic）他律的人間像であって、オーソドックスのキリスト教や、浄土真宗的仏教等の人間像である。この人間像は、いわゆる他者的神を自己の生命の根源とし、支えとしておるのであるから、いわゆる神律的他律的であって、それ自身、自律的ではない。生命はまったく神によって附与されるのではあるが、それ自身、神になるということは絶対にありえないのである。したがって神と人間の間には、絶対的な懸絶があり、神は絶対的な能動者であり、人間は絶対的受動者であることになり、蘇生えった人間であっても、神に対しては絶対依属的である。だからセイズムにおいては、シュライエルマッヘルなどもいうごとく、絶対依属は宗教の本質と考えられるのである。

この人間像においては、生命を附与する神から、生命を受けるものへの関係として、恩寵とか、アガペーとか呼ば

れるものが成立するのである。神の恩寵を受けるものは、まったく自律性を捨てて絶対の受動性とならねばならない。「わがために生命を失うものはこれを得べし」とか、「弥陀にまかせまいらす」とかいわれるゆえんである。

以上、人間が絶対否定より絶対肯定に転ぜられる時、それが他者的な神または仏によって成立し、絶対肯定が神の恩寵または仏の回向による救済として自覚せられることを述べた。しかし立ち入って考えると、ただに絶対肯定のみでなく、絶対否定もまた他力的になされているとも考えられるのである。この点を明らかにするために、今一度ふりかえって、第二の人間像の絶対否定と、第三の人間像の絶対否定とを比較してみよう。第二の場合は他者的な神によって否定されるのではなくして、自分自身が自己批判によって自分を否定する絶望としての自己否定であったから、そこからは積極性は出てこなかったのである。しかるに第三の場合は、他者的な神に出会うことによってなされる絶対否定である。否定によって神に出会うのではなく、神に出会うことによって否定せられるのである。かくして、否定もまた他律的否定であり、そういう否定において神の恩寵を感じ、同時に肯定に転じて蘇生える（よみがえる）のである。だからここでは、肯定のない否定もなく、また否定のない肯定もないのである。神の方よりいえば、絶対肯定的であることが、人間の側よりいえば絶対否定となり、その絶対否定であることが単に否定にとどまらず、同時に肯定となるのである。このような神と人との関係において、愛の問題もまた理解せられるのである。愛の絶対性は、ただ神においてのみ成立し、人間はこれに対して受動的であり、しかも受動的と肯定的とが同時である。したがって、宗教的な隣人愛とか、同行愛とかさえも、それ自身自律的に人間が行ずるものではなくして、「往還回向（おうげんえこう）」といわれるように、あくまで神から附与されたものとなるのである。

要するに第三の人間像においては、一切の肯定は他力的肯定であり、人間の行為の法則は神によってのみ与えられる神律であり、もっぱらそれに己を空しゅうして、絶対的に随順するのが宗教であることになるのである。この宗教はセイスティックな宗教というべきである。第一の人間像が、近世的なヒューマニズムの人間像であるとすれば、第

二は、ヒューマニズムの限界に直面したニヒリスティックな人間像である。第三の人間像は、第二の人間像がひたすら他者的な神によって肯定に転ぜしめられる、人間の自主自律性喪失の中世的なセイスティックな人間像である。

## 四　さとりの人間像

第四の人間像は、第二の人間像がその絶対否定性を契機として、内から自律的に絶対肯定的人間が覚める場合である。第三の人間像が、他者的神によって絶対否定より絶対肯定に蘇生えったのに対し、第四の人間像は絶対否定そのものによって、その否定されるものの内に内在する真の人間、即ち自性、あるいは本来の面目、仏教的にいうならば、仏性が現われて絶対肯定的になったものである。ここにおいては、自性あるいは仏性は、もはや内在的ではなくして絶対現在である。ふつう仏性は内在的に考えられているが、仏性の真のあり方は、超越でもなければ内在でもなく、また中間でもなくして、それらを絶する永遠の現在である。この自性の現われ、あるいは覚めがとりもなおさずさとりである。さとりは自性を信ずることでないのはむろんのこと、自性を対象的に感ずることでも、欲することでも、内観することでも、また識ることでもなくして、自性が自性自身に覚めることである。その意味で、自覚ではあるが、第一のヒューマニスティックな人間像の自覚のように、その絶対否定性に無知なるナイーヴな自覚ではなくして、絶対否定性を克服した深次元の根源的自覚であり、真の自己、真人である。この自覚こそ仏教の仏そのものである。仏とは覚者、即ちさとっておるもの——Buddha——といわれるのはそれがためである。この自覚においては、第三の人間像における受動性、依他性、ないしは他律的神律性は克服せられて、絶対的に自律的能動的になり、独脱無依とか、無礙自在とか、無相無所住とかいわれるのである。かようにさとりの人間像は、それ自身絶対自主独立、絶対自律であって自身以外の他者的な神や仏の支えを要しない。その点で、マルキシズムのようなナイーヴな、無批判な無

神論とは次元を異にし、さとりの人間像はかえって徹底した無神論的である。それがために、禅では殺仏殺祖とか、超仏越祖などといわれるのである。このさとりの人間像のほかに真に仏の仏とすべきものはない。他者的な仏は、かえってこの人間像の自己表現であり、自己対象化、即ち化身仏にほかならぬのであって、真の仏ではない。禅で古来、報化は真仏にあらずといわれるゆえんである。他者的な仏は、真仏としてのさとりの人間像が、いまださとらざる人間に対して、さとりへ導くそれ自身の慈悲的作用にほかならぬのである。ここでは慈悲は、第三人間像のように受動的ではなくして、能動的である。

ニヒリスティックな人間像を、真の人間像と考えて、無常観やペシミズムに陥ったり、絶望したり、また他者的な仏に依属して、依他的に救われておるのはさとりの人間像ではない。それは、いわゆる己に迷うて物を逐い、長者の家の子となりて、貧里に迷うものといわねばならぬ。さとりの人間像即ち仏が、真の人間像であることを自らさとり、それを人々に直指し、仏を他者的なものとして他に求めようとする人間の迷妄を諭したのが世尊であり、そこに、仏教的人間像が、第三のセイスティックな人間像と異なるゆえんがあるのである。

要するに、さとりの人間像とは、物にも、心にも、仏にさえも繋縛されることなく、まったく相無くして一切の相を現じ、現じながら、現ずることによって、現じたものにも、現ずること自身にも繋縛されることなく、空間的に無辺に世界を形成し、時間的に無限に歴史を創造する絶対主体の自覚である。それは、どこまでも自覚であって、外部知覚の対象にも、内部知覚の対象にもならない、それ自身がそれ自身で覚めておる能動的主体である。

今や現代のわれわれは、中世的な神律性や他律性を脱却し、人間の自律性に覚めて、驚嘆すべき近代世界を創造しつつある近代のヒューマニスティックな人間像の盲目的オプティミズムを切開し、ニヒリスティックな人間像の深刻なるペシミスティックなコンプレックスを棄揚し、コンプレックスよりおこるセイスティックな依他的人間像の前近代的他律性を離脱して、絶対自律的なさとりの人間像に覚めなければならない時点に来ておるのである。そこではじ

めて、人間そのものの究極のアポリアが自滅し、新しく永遠の生命が蘇生えり、自然に近代ヒューマニズムの宿命的行きづまりも打開されて、近代の次に来たるべき後近代——Post・moderne——への活路が通ずるであろう。

以上のさとりの人間像の解明は、さとり以外からの対象的解明ではなくして、さとりの自己表現としての解明であるが、しかしこれも畢竟さとりの対象的解明に過ぎないではないかというならば、わたくしは、彼にむかって次のように対酬するであろう。即ち、

もしあなたが、言葉にもよらず、文字にもよらず、身体的動作にもよらず、精神的な作用にもよらずに、「さとりとは何か」と、私に問うことができるならば、その時私は、直下に主体的に、ずばり答えるであろう。

# 悟り(三)

## ——一字不説——

森本省念

悟りについて書けとの御注文ですが、誰によますためのものか、小学生に読ますのか、高校生によますのか、大学生のためのものか、一般読者といっても年齢、教養、職業、性格、男か女か、家庭人か、独身者か、どういう不満不平を持っておるか、宗教についてどの程度の苦しみを経てきたか、等々によって当方の話しも変り、話し方も変えてゆかねばなりませぬ。応病与薬でまずその人その人の精神状況を診察してからでないと処方箋がかけぬです。あるいは当方の禅的修行の深浅、見地の如何を試みためすためにやってくるなら、ただニヤニヤ笑うか、または、忙しいから帰ってください、と言うか、抹茶でもたててもてなすか、その時の調子でどう答えるかわかりませぬ。出合いがしらに相手の人柄がわかるはずです。言葉は末です。その人とその住居とは密接な関係があり、その境涯がその住居ににじみ出で、境涯はその人の心のたけであるべきです。その生活がその境涯をかもし出します。

雲水を育てるために僧堂で生活を共にしておられる老師の悟りは、その僧堂へ行けばこちらの身心にさし迫ってきます。こちらにそれを受けるだけの謙虚さがあれば必ず感知されるはずです。カトリックの神父である博士が、制間に妙心僧堂を参観し禅堂へ案内されました。雲水らは作務(さむ)で一人も堂内におりません。ただ雲水の法衣がたたまれ単布団の上に整然と置かれてあり、堂内は冷えびえとして塵一つない。神父さんは初めて禅的な霊気にうたれ、感激の

うめきを発したとのことです。おそらく厳格なる僧堂の老師様は本屋の求めに応じて悟りの小論など書かれはすまい。悟りは生きたもの、理窟や論理の網では捕えられぬ。悟りをひらくための修行の心得は説かねばならず、守らねばならぬ。守って修行するうちに悟境が展開するでしょう。境涯があらわれ、おもむきが生ずるでしょう。古人の修行上の因縁いわゆる古則公案がだんだんとわかって来る。わかりかたにも色々ありましょうが、古人の境涯がその一言半句によみとれるに至って、初めて悟りに関する論文も役に立ち、よむ価値があるのです。修行の初めに悟りについての論文をよむことは妄想の種子を貯えることで、害あって益がない。禅の問答とか、悟りについては大拙翁の英文著述がありその和訳もあり、筑摩書房からも『禅』工藤澄子訳が出ている。

それで充分です。その上に我らが書くのは帽子の上に帽子をかさねるようなものです。永い年月を公案禅に費してきた老居士が私に述懐していいますのに、「鈴木大拙翁の書物も読むには面白いが、やはり実参実究で師につき公案に即して苦しめられぬと自分の身につき、力とならぬですよ」と。さる天理教の教師が大拙翁の著書をよんで「いろいろ教えられるようでしたが結句、分別の無分別、無分別の分別が私にはのみこめません。即非の論理がわかりません。そのわからぬ気もちは大拙翁のお師匠さん釈宗演師の『無門関講義』や『碧巌集講話』など、その他昔の禅語録の提唱や講話で明治・大正・昭和に刊行されたのを、よんだときのわからなさと同じです。曹洞宗系の講話本はややわかりやすいようですが歯切れがわるくて、やはりはっきりしません。わからぬ一点をめぐって提唱や講話がぐるぐると旋回してるようです」と告白されました。

臨済宗の現僧堂で雲水をそだてておられる老師方からよくきかされます。近頃の雲水はいろいろの理窟を断片的に覚えて腹に一パイ積めこんでおる、それを一々こそげおろすのに骨がおれる、と。悟りについての文章をよむとその内容が記憶され、何かあらたまった場合、緊張したとき、どう処置すべきかに迷うとき、その記憶があらわれて我が行動を内から束縛し牽制します。心がとらえられて活動がにぶります。先輩の訓誡や体験談や斯道(しどう)における哲学的論

文などもかえって邪魔になり、さまたげになる。

古人の語録も五千四十余巻の蔵経も学人の修行の或る時期にはさまたげになる。花園大学で道元禅師の『正法眼蔵』を学生と共に拝読しました。私は『正法眼蔵注解全書』によって拝読します。なる程、なる程、と肯えるところがあり、むつかしい所は御聞書や私記や参註をかみしめて味わいますと、先輩の読みの深さ、快刀乱麻をたつ痛快さに頭が下ります。ところが学生は注解全書を参考にしながら少しも本文がわからず、注解書を見るとますますわからなくなるのでした。これは心の井戸替えに苦労せざるを得ぬように師匠にいじめられた私に反し、学生は種々雑多の知識で心の井戸が埋められて、汲めども尽きぬ清水が心の底からわき出でにくくなっておったからでしょう。人間死ぬ時に過去の記憶が一時にあふれ出るということです。死ぬ程つらい目にあわされぬと心の井戸ざらえはでき難い、教えこむのではなく、奪った上にも奪う、殺した上にも殺す、これが本当の親切だと昔から相場がきまっている。イエスさまの復活も、槍で突かれてギャッと叫ばれたその瞬間に現成してると、大拙翁は説く。まさにその通りだ。古人の棒、喝、無語、低頭、帰庵、何を道うても何をもって行っても受けつけず、イカンイカン、速やかに道え、速やかにいえ、と肉迫して弟子をやっつけるのも、皆この消息です。或る人盤珪禅師に問う。「仏経祖録など歴覧致し、学道のためになりましょうか」、師曰く、「祖録をみるに時節あり、経録の理を頼む時にみれば自分の眼をつぶす、理を見下す時にみれば証拠になる。」

岐阜瑞龍寺僧堂の三井大心老師と埼玉県野火止平林寺僧堂の白水敬山老師とは伊深正眼寺僧堂での同参です。惟精老師の厳命で、敬山さんは所有していた南天棒老師の『提唱碧巌集』を、大心さんの立ち会いのもとで焼きすてられた。その昔、圜悟の著わした『碧巌集』を弟子の大慧が焼きすてたことを想わしめます。

相国寺僧堂や天龍寺僧堂では、講座の時に雲水や拝聴の居士が異口同音に『開山夢窓国師遺誡』を拝唱致します。「我に三等の弟子あり、いはゆる猛烈にして諸縁を放下し専一に己事を究明する、是を上等とす、修行純ならず駁雑に

して学を好む、之を中等と謂ふ、自ら己霊の光輝を昧まして、只仏祖の涎垂を嗜なむ、此を下等と名づく……（下略）」
弟子をそだてるからは師匠まさりのものにしあげたい、下等より中等、中等より上等のものにそだてたい。下は下のままで上等、中は中のままで上等ともいえるでしょうが、誡めとして言う以上は下より上と一応きめておくのが穏当です。それには生活を簡素にし見性悟道を目的に、自己と外界との交渉を統制し単純化する必要があり、見性も悟りも、見が性で、悟りが悟るので、他によって悟るのではなく、外にあることを悟るのじゃないから、見性即ち悟りには仏祖の言教もはいり込む隙がない。仏祖の教えに心がとらえられると見と性との間に隙ができて、生まれる悟りが死ぬ。力が抜け、問抜けたことになる。そこに無限の屁理窟が生まれる。一念の見性悟道が限りなき苦しみ迷いの路におちいる。その故に仏祖の言教すら時には毒薬となる。

曹洞宗峨山派中最もえらかった通幻和尚は五日に一回僧堂を見廻り、書籍、筆記などおよそ文字が見つからば一切これを焼却して、一向に打坐参禅に専注せしめられた。『正法眼蔵』のごとき文字をのこされた道元禅師を開祖とする曹洞宗ですらこの親切さがあるのだから、臨済宗の夢窓国師のこの遺誡は初心者の文字通りに厳守すべきものでしょう。妙心寺の開山関山国師は弟子に読ますべき語録を残されなかった。「柏樹子の話に賊機あり」の一句、また「慧玄が這裡に生死なし」と言って雲水を叩き出す、その機鋒は、千万巻の語録にまさると称讃されており、その師匠である大燈国師は語録こそのこされたが、その遺誡は実に痛快で『槐安国語』（大燈語録に白隠和尚の禅的弥次をつけたもの）をつらぬく精神であり筋金である。「汝等諸人、此の山中に来って道のために頭をあつむ、衣食の為めにすることなかれ。肩あって着ずということなく、口あって食わずということなし。只すべからく十二時中無理会のところにむかって、きわめ来りきわめさるべし。光陰箭の如し。謹んで雑用心することなかれ。看取せよ看取せよ。老僧行脚の後（わしの死後）、或は寺門繁興仏閣経巻金銀をちりばめ多衆閙熱（大勢寺へやってきて）、或は誦経諷呪（経ダラニをとなえ）長坐不臥一食卯斎（坐禅して横にならず一日一食を定刻にとり）六時行道（一日のうち定めた六時にぐるぐる歩く）、たとい恁

塵にし去ると雖も仏祖不伝の妙道を以て胸間に掛在せずんば忽ち因果を撥無し真風地におつ。皆これ邪魔の種族なり。老僧世を去ること久しくとも児孫と称することを許さじ。或は一人あり。野外に綿蕝し一把茅底折脚鐺内に野菜根を煮て喫して日を過すとも専一に己事を究明する底は老僧と日々相見報恩底の人なり。誰か敢て軽忽せんや。勉旃勉旃。」

形式的な宗教儀礼を守っても駄目。不立文字教外別伝の宗旨を問題としない修行は駄目。どんなむさくるしい草庵にいても、人しらぬ処にいても、修行を怠らず自己の問題を追究する奴はわしの真の弟子である。その修行は無理会のところに向って切り込んでゆくのだから、理会せられたものは皆打ちすててさらに理会の届かぬところへ突き進まねばならぬ。理会は分別、分別されてわかったものは皆すて去る。得たら捨て、得たらすてて無限に進む。この事実に気づくことが大事である。

我らはこの世が生まれるによいところと理会し分別して生まれたのか。ホギャーと叫ぶそのことは理会か無理会か、分別か無分別か。ここには貴賤貧富賢愚美醜などの理会し分別し差別し得るものはあるまい。産婆さんには誕生児の大小などの分別があるかもしれんが、生まれた赤子にはあるまい。無理会だ無分別だということすらできぬほど、まったく無理会であり無分別であり無差別である。釈迦は生まれるとき一手は天を指し一手は地を指し、天上天下唯我独尊と叫んだという。これは釈迦一人のことではあるまい。この独尊底が成長し、物と吾、自と他、内と外、順境と逆境、などの二分を生じ、いろいろと問題を生じ解決し、組み立ててはくずし、くずしては組み立てる。そのもとは最初の独尊底がなすところではないか。母の乳房、玩具、絵本、蝶、とんぼ、摘草、遊戯、友達、勉強、入学、研究、政治、経済、国際問題、ベトナム問題、イズムの問題……など、その分別せられ理会せられ処置せられあつかわれる事柄は異なっていても、それらを分別し理会しあつかうものは何であろうか。

生まれ来り、死に去るそれは何ものか。

人見知りする赤ちゃんに指を出し動かしてみせると泣きやむ。その指は赤ちゃんであり赤子自身の指である。赤子は自分の小さな指をみて笑うときがある。赤子に泣いてみせると赤子ももらい泣きをやる。その泣きは赤子自らの泣きである。誕生のときの天上天下唯我独尊底が笑いとなり指となり泣きとなる。指にあきてむずかると、こんどはアワワ……とあやすと、赤子も微笑してアワワ……と言う。五十音の初めはアワワのアで一切の音声はアの後続音にすぎぬ。そのアが赤子の自発的のアである。ウマウマというより前に赤子は教えずともアアアと叫ぶ。あやす人のアワワは赤子のアワワである。犬のワン、猫のニャンも、赤子のワン、ニャンであり、アの変形にほかならぬ。そのアは誕生の一声の変化であり、指であり、泣きであり、笑いであり、これを指でとらえると、倶胝和尚およそお悟りのことを問われると只一指をたてるとなる。それをアで表現すると阿字本不生となる。月が山の端を離れるを見て薬山は呵々大笑した。その笑いが昭和の今にもきこえる。きこえたら笑いの独尊底である。

仏像の中には泣いておられる仏様がある。時代が末になり核兵器におびえ、思想が混乱し、精神的悪徳がみなぎり、人間の資質が低下し、肉体的いのちがむしばまれて、霊性的生命が短かくなる。現実世界に信ぜしめ難き法をどうして信ぜしめようかと思惟する仏さんは、悲痛な涙を流していられる。泣くことで凡夫は救われる。涙の独尊底!! 愛児の死を縁として難信之法にめざめた人が多い。「ある時はありのすさびににくかりき、なくてぞ人は恋しかりける。」死によりて救われる。死は独尊底の一時のすがた、愛児の死によって父母が霊性の目をひらかしめられたら、死んだ子は善知識であろう。信仰のことがわかり法悦に泣くとすれば、同時に死んだ子供もあの世で悦ぶと思わざるを得ぬ。これは理窟ではなく実感だ。これを縁として、回向ということ、生死一如ということ、摂取不捨ということ、生死は仏の御いのちなりということなど、およそ坊さんが説くほどのことは大方わかる。赤子の生死の事実でわかる。西方極楽世界では鳥の声が仏法をのべ、それをきく衆生が仏法僧を念じ、吹く風そよぐ樹の葉も微妙の音を出し、きくものは自然に三宗を念ずる心を生ずるというが、赤子の世界は極楽であろう。寒山詩に、「微風幽松を吹き、近くきけ

ば声愈いよ好し」と。みどりごはいつも近くきき近くみておるから極楽世界の住人だ。そんなことは大人の推測だというのは、その人が悟りの外におるからであり、宗教の醍醐味をしらぬからである。誕生時の一叫をただ生理的なものとみて、そのうちに母親の精神的喜びを聞かぬのは人間でない。赤子の声は母親の声である。宇宙を貫ぬく生命の叫びであり、仏が衆生を救わんとする願の名のりである。学者のいう逆対応の理が生理的な事と一つになっておる。
浄土宗の行誡上人や臨済宗相国寺の独園和尚と親交のあった原坦山——「拙者臨終即刻敢て報ず」と葉書を出し、知人を呼びよせて端然と遷化した明治の奇僧——の法祖であり、江戸時代の曹洞宗に新風を吹きこんだ天桂伝尊の法孫である奥竜玄楼と白隠和尚の問答が面白い。

玄楼　問う、和尚尋常何を以て人の為めにす。
白隠　膝を拊つ事一下して曰く、唯だ此の如し。
玄楼　若し与麼ならば仏法は地を掃って滅却せん。
白隠　滅却せり、滅却せり。
玄楼　作麼生か是れ臨済の正法眼。
白隠　便ち喝す。
玄楼　鷂子新羅を過ぐ。
白隠　太だ奇特の処あり。
玄楼　便ち拝す。
（蓮蔵海五分録巻一、三十三丁）

この滅却、『臨済録』の最後に出てくる滅却!!　誕生仏の一声が、倶胝の竪一指、白隠の膝をうつ一下、転じて嬰児の一笑一泣となる。さらに誕生仏を打殺する雲門の棒となる。しかしソンナ事と現代のむつかしい問題とどう結びつくのか。唯それだけでは仏法は亡びる。少なくとも科学的合理的な考え方に慣れてきた現代人には、禅の論理的説

明がなされねばならぬ。伝統的な仏教の雰囲気になれぬ西欧人の心にも伝わり得るように、考えなおし言いなおし行ないなおすという課題を、鈴木大拙翁のようにまた西田幾多郎博士のようにやらねば、白隠の仏法も地を掃って滅却せんと……。これは今の知識人の滅却である。だがその課題が元来滅却底である。それがなされても滅却、成し得られずとも滅却。誕生仏がここに至って滅却仏と現成し来る。生も滅却、死も滅却、嬰児の一笑一泣みな滅却、仏の一呼一吸である。さていかなるか是れ臨済の正法眼(宗旨)、白隠便ち喝す、こんどは一喝仏と化けて出た。誕生仏と相去ること多少ぞ。玄楼曰く、とんでもない処へ飛んで行った、何んといっても届かぬ、前の滅却と同か別か、速やかに道え速やかに道え。白隠曰く、その中らぬところにはなはだ面白い趣きがある。

白隠の語は自らをいうか他をかたるか。玄楼すなわち礼拝、狼玄楼も此処に至っては便ち休す。大拙翁もここに至って便ち休すほかはあるまい。釈迦は横に説き竪に説き、三乗十二分教と分類される説法をなされて、最後に四十九年一字不説と白状せられたという。この不説底においては大拙便ち休すであろう。大拙翁の禅の説法も初期と晩年とは大分におもむきがちがう。大谷大学の教授となられ、佐々木月樵や曽我量深やと接触されてより、その禅がことに深まったようだ。等身大のその著述、その仕事の量と深さを一貫する願心には全く頭がさがる。最初の著書『新宗教論』、『禅学大要』、『禅の立場から』、『禅の研究』、『百拙千醜』などから「楞伽経」に関する著書を経て、一方では浄土教への研究、他方では禅への理解が周到となり、盤珪や正三を経て、真宗の妙好人へと延びて行く、その著述のいずれにも一字不説底が影のごとくつきまとうている。それが大拙翁の態度をして、構えたところなく緊張した様子なく、いつものやわらかく平常心是れ道が人間となって出たような趣きを呈せしめるのであろう。

岡村美穂子さんや秋月龍珉や古田先生のごとく翁に侍し得たのではなく、横川顕正氏や小堀南嶺和尚のごとく学生として翁に教えを受けたのでもない私が、大拙先生に初めて相見したときに、初対面のぎごちなさを感じなかった。前から先生の著書をよみ、その講演も三、四回拝聴し、西田先生から大拙先生の人柄をきかされていたためもあった

だろう。また私がその頃すでに禅の経験について多少のことがあったからでもあろう。つまり四十九年一字不説底が大拙先生と私とが融け合うことができる場であったのではないか。もし先生に一字不説底の境涯が漂うていなかったら、初めての相見（しょうけん）に旧知の感を抱かしめぬであろう。説くことは狭くすること、形をとることであるから底が浅い。行きづまり、ゴツゴツしたものを感ぜしめる。何を言わなくとも通ずるものを感知せしめ、あるいは目と目と見合せて満足せしめるところが一字不説底である。それは大悲のわき出る源でもあろう。

先生は、道元禅師が入宋し、天童如浄禅師に参見して柔軟心を得て帰られたことを、感激して語られたこと再三であった。宝慶記に「和尚示すらく、仏々祖々の身心脱落を弁肯する乃ち柔軟心なり。這箇（しゃこ）を喚んで仏祖の心印（さとり）と作（な）す。道元礼拝六拝す」と明らかに出ている。いわゆる身心脱落は一字不説底ではないか。坐禅の中において衆生を忘れず衆生を捨てず、ないし昆虫にも常に慈念を給して、誓って済度せんことを願い、あらゆる功徳を一切に回向（えこう）す、是（こ）の故に仏祖は常に欲界に在って坐禅弁道し、世々諸功徳を修して心の柔軟を得ると説かれている。説く所に執着し停滞すれば、柔軟心がかたまって、勝他の念も起り、争いの種ができる。大拙先生の著書には柔軟心の匂いが漂うて、一字不説底をほのかにぼかしている。大きくたたけば大きく響き、小さくたたけば小さく響く、その柔軟心は自覚としては説いても説き得ておらぬ故、いろいろ説いて来たがかえって法を小さく狭くして、人を誤解せしめたという意識となるのではないか。説くことを現身説法の意に広くとってみれば、僧堂の老師の生活は生きた説法である。

僧堂の生活は近代生活と全くかけ離れたもので、労力節約的機械の代りに労力浪費とも見えるものが奨励せられ、自家広告的行動が禁ぜられ、慰安贅沢が乏しい。しかし恐ろしくまじめな精神があって、高き真理を追求し、固き信念をもって、人生の苦患を絶つ助けとなるすぐれたる智慧をさとり、世界平和と全人類福祉増進への道を開く、根本的な社会的諸徳を獲得させる生活である。忍辱（にんにく）的生活、作務（さむ）労働、陰徳を積むこと、祈りと感謝の生活、参禅弁道がその特徴である。これを雲水に要求するためには老師が身を以ってその例を示すのである。明治時代を生きられた老

師は皆そうであった。大拙著『今北洪川』をみれば大体は想像される。後輩のわれわれが先輩諸老師の逸話を見聞するごとに身の毛のよだつのを覚える。しかもこれら先輩はみな大慧禅師発願文を晩課に誦し、それに照らされて修行した人々である。

ここにその一例を出してみよう。

大徳寺僧堂から伊深正眼寺僧堂に晋山せられた川島昭隠老師の臨終の偈、「槐安国裏、六十余年、末後一句、罪犯弥天。」法のため衆生済度のためにすりへらした六十余年の身心、それが天にみなぎる罪犯であったという告白、それが努力の一生を夢裡のものと表現せしむるので、釈尊の四十九年一字不説と同じ境涯から出たものではないか。ここに昭隠古仏の柔軟心を感ずる。さて大拙翁は如何。昭和三十七年五月三十一日の小生の日記に、「大拙翁より薬の礼状来る。その葉書の末に曰く、近頃外国人の書く禅に関するもの十数種に上る、手元にあるだけでも。罪造りました、と。罪造りましたの一句は、道うだけ法を狭くするということか、外人の誤解に対する反駁の子供らしさを意識する反省か、歿量の大人も語脈裡に転却せらるとの意か、翁の本当の円熟さを示すものと謂うべきか、有難き一句なる哉。」

# 仏教における禅の位置

増谷文雄

## 一　仏祖正伝ということ

全仏教の歴史と思想のなかにあって、禅は、いかなる位置におかれるべきものであるか。それが、わたしに与えられた論題である。その論題をまえにして、まず念頭にうかぶものは、「仏祖正伝」という禅家の常套語である。彼らは、それによって、その伝えるところが「仏所伝の妙心」であることを主張するのであるが、そのいうところは、いったい、何ごとを意味するものであるか、また、いかなる根拠によるものであるか。仏教における禅の位置を論ぜんがためには、まず、もう一度あらたに、そのことを問うてみることから始めねばならない。

その根拠として、従来、禅家のつねに語ってきたものは、例の「拈華微笑」の物語である。それを、いま、宗紹が編するところの『無門関』によって記すならば、そこには、「世尊拈花」と題して、つぎのように述べられてある。

> 世尊むかし霊山会上にあり、花を拈じて衆に示す。その時、衆みな黙然、ただ迦葉尊者、破顔微笑す。世尊いわく、われに正法の眼蔵、涅槃の妙心、実相無相、微妙の法門あり。文字を立てず、教外に別伝す。摩訶迦葉に付

嘱す。(『大正大蔵経』四八、二九三頁)

それは、有名な物語であって、この宗においては、宗門第一の故実となすところであるように聞いているが、その故実の出処は、いささか曖昧である。経論のなかには、そのようなことを記したものはない。一説によれば、「大梵天王問仏決疑経」なるものがあって、このことを詳細に記しているというが、そのような経は大蔵経のなかには見えない。

だが、ひるがえって考えてみると、そのような角度から、この宗の「仏祖正伝」なることを主張することも、また、批判することも、愚かしいことでなくてはならない。なんとなれば、よく知られるように、この宗の建前とするところは、なによりもまず、いうところの「教外別伝」の主張に存する。そこに教というのは、詮ずるところ、経にほかならない。禅家の人々は、仏教の総体をわかって、教内と教外とに大別する。言句をもって伝えられたものが教内の法である。言句をはなれて、心をもって心に印するのが教外の法である。「以心印心」というのがそれであり、「離言語相」というのがその境地である。しかるに、言句をもって仏祖より伝えられたものとは、中国においては、さしあたり、経にほかならない。だから、中国の仏教者たちは、長年にわたって、経論を招来し、それを翻訳することに、感銘ふかい努力をかさねてきた。その功によって、いま彼らの前には、うず高い量にのぼる経典が存する。それを前にして、いま、禅家の人々は、教外に別伝があるのだという。正法の眼蔵はその別伝の中にこそ生きているのだと主張する。それは、あきらかに経典の否定であり、経典の否定は、そこでは、伝承の否定であるより他はない。しかるに、そのような主張によって立つものが、得体もしれぬ経にもとづく故実によって「仏祖正伝」を根拠づけようとすることは、そのこと自体がすでに矛盾であるし、したがって、また、そのような資料の批判に多言をもちいることも、無用であるとしなければならない。

そのことにつけても、わたしは、さきの「世尊拈花」の一文に付する無門慧開の指評を、はなはだ興味ふかく思う。

彼はこういっておる。

無門いわく、黄面の瞿曇（くどん）、傍若無人、良を圧して賤と為し、羊頭（ようとう）を懸（か）けて狗肉（くにく）を売る。将（はた）いう、多少奇特。ただ当時のごとくんば、大衆すべて笑わん。正法の眼蔵そもさんか伝えん。たとえ迦葉をして笑わざらしむとも、正法の眼蔵またそもさんか伝えん。もし、正法の眼蔵に伝授ありといわば、黄面の老子、誑謼（おうこ）閭閻（ろえん）。もし、伝授なしといわば、なんぞ独り迦葉に許すと為す。（『大正大蔵経』四八、二九三頁）

黄面の瞿曇といい、あるいは、黄面の老子というは、世尊のことである。その世尊、ブッダ・ゴータマをとらえて、彼は、羊頭をかかげて狗肉を売る野郎だといい、また、嘘つきだという。それも別におどろくことはない。「呵仏罵祖」は、もともと、禅家の常套の手段であるからである。ただ、無門のいわんとするところは、いったい、正法の眼蔵なるものは、伝授できるものかどうか。そこを突いているのである。

正法の眼蔵とは、清浄の法眼にほかならない。さらにいわば、仏心のはたらきをいうことばである。仏心とは、正法を洞見することを得るものであるから、正法の眼であり、そのはたらきは万徳を含蔵するがゆえに蔵という。つまり、仏の知見をいうのであるが、それは、いったい、伝授したり、付与したりすることのできるものであるかどうか。無門のいうところは、つまり、そのことを突いているのである。

それについて、わたしは、はなはだ唐突であるが、プラトーンの対話篇のなかに、『プロタゴラス』と題する一篇の存することを思いだす。そこでは、ソフィストのなかの大物であるプロタゴラスがアテナイに来て滞在しているというので、ソクラテスとその仲間たちが訪ねていって、一連の問答をくりひろげるのであるが、その問答の主題は、つまるところ、「徳は教えられうるもの」であるかどうかということであった。プロタゴラスの立場は、それを可能であるとする。だから、彼は、「自分はソフィストであって、人間の教育を受けもつ者であると、公然の名乗りをあげて」、金を払って彼の教えを受けようとする者にそれを伝授するのだという。それにたいして、ソクラテスは、「私

としては、人間の徳性というものが、ひとに教えることのできるものとは考えられない」としながらも、「でも、あなたにそう言われると、どうしても信じないわけにはいきません」といって、例のように、あのアイロニカルな問いをはじめるのである。ながい問答のすえ、とどのつまりは、「またあらためて、つごうのよい機会をみつけて論じることにしよう」といって別れてゆくのであるから、筆者のプラトーンにしても、この問題には、しかとはっきりした結論を与えることは、差し控えざるを得なかったのであろう。

では、現代にあって、われわれは、その問題をどのように理解すべきであるかというならば、わたしは、それを、ディルタイの解釈学におしえられて、おおよそ、つぎのように考えている。彼は、一般に、「了解」という営みを、体験—表示—追体験という公式をもって考えている。たとえば、ここに一人の文学者もしくは詩人があって、一つの作品を書いたとする。読者はその作品を読んで理解し、共鳴し、あるいは同感したとする。あるいは、一人の旅行家もしくは登山家があって、一つの旅行記あるいは登攀記をものしたとする。読者はその紀行を読んで、彼もまた肉おどり、血わくの思いをなしたとする。あるいは、また、もっと具体的な例をもっていうならば、かつて親鸞は「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と信じいたり、その信ずるところを、弟子の唯円に語ったことがある。その語るところは、やがて、唯円によって書きしたためられて、かの『歎異抄』の第三段をなす。今日わたしどもは、それを媒介として、親鸞がそこに言うところの真意はなんであるかと、わが宗教的体験のすべてをあげて追跡する。それらの営みを、かの哲学者は、体験と、その表現と、そして、それを媒介としていとなまれる追体験もしくは追形成という公式をもって捉えようとするのである。

そのような分析的な考え方が、禅家の人々のいとなむところを、いくらかでも理解することに役立つものかどうかはまったく別のこととして、いまわたしが指摘して注目をうながしたいと思うのは、ここに言うところの体験——それは、もっと関係を明確にするためには、原体験といってもよい——と、その表現を媒介としていとなまれる追体験

との関係である。その二つのものは、当然のことながら、ぴたりと一致するものではない。むろん、体験的追跡者の心的内容が、とおく原体験者のそれに到りおよばないこともおおいであろう。同時にまた、体験的追跡者が、原体験者の思いもおよばないところに思いいたることがあっても、それもまた詮ないことである。なんとなれば、その両者はそれぞれ別の生活者であるからである。いな、さらにいえば、シュライエルマッヘルのことばであるが、「解釈学の任務はかく言い表わされる。すなわち、すべて言説をば、第一にはその原作者と同等に、つぎには原作者以上によりよく理解することにある」とまで言わねばならない。とするならば、追体験的了解の心的内容は、原体験者のそれの敷写しであることはできない。あるいは、ギリシア人のもちいた譬喩をもっていうなれば、水を満した甕のそばに空の甕をならべておいて、その間に毛糸をわたしておくと、満水の甕から空の甕へと、しだいに水が注がれてゆく。それは古典ギリシア人の考えたサイフォン現象であるが、原体験と追体験の関係は、そのような水の注ぎこみとも異なるものでなければならない。あるいはまた、東洋的な幻想をもって喩えるならば、白髪の老人が巻物を授けるというようなことで、奥義の伝授がおこなわれるものではないものとしなければならない。

そして、もういちど、「仏祖正伝」のことに帰りきたっていうなれば、問題の中心は、もはや、かの「拈華微笑」の故実が歴史的真実であるかどうかというようなことではなくて、いまや、禅家の人々のいとなむところが、仏心印の追跡的体験としていかに評価せられるかということでなければならないはずである。

## 二　只管打坐ということ

禅家の人々のいとなむところが、仏の正覚の追跡的体験としてもっとも正統派的なものであることの主張は、禅家の話頭のいたるところに見出される。その中から、わたしどもに身近かな一つのサンプルをとりあげてみると、道元

の『正法眼蔵』の第一、「弁道話」の一節に、つぎのような章句がある。

いまこの坐禅の功徳、高大なることをききをはりぬ。おろかならん人うたがふていはん。仏法におほくの門あり。なにをもてかひとへに坐禅をすすむるや。しめしていはく、これ仏法の正門なるをもてなり。とふていはく、なんぞひとり正門とする。しめしていはく、大師釈尊、まさしく得道の妙術を正伝し、また三世の如来、ともに坐禅より得道せり。このゆゑに、正門なることをあひつたへたるなり。しかのみならず、西天東地の諸祖、みな坐禅より得道せるなり。ゆゑに、いま正門を人天にしめす。

とふていはく、あるひは如来の妙術を正伝し、または祖師のあとをたづぬるによらん。まことに凡慮のおよぶにあらず。しかはあれども、読経、念仏はおのづからさとりの因縁となりぬべし。ただむなしく坐してなすところなからん。なにによりてかさとりをうるたよりとならん。しめしていはく、なんぢいま、諸仏の三昧、無上の大法を、むなしく坐してなすところなしとおもはん。これを大乗を謗する人とす。まどひのいとふかき、大海のなかにゐながら、水なしといはんがごとし。すでにかたじけなく諸仏の自受用三昧に安坐せり。これ広大の功徳をなすにあらずや。あはれむべし、まなこいまだひらけず、こころなほゑひ（酔）にあることを。（『正法眼蔵』〈岩波文庫本〉旧版・上、五三—四頁）

そして、道元は、さらに筆をすすめて、読経、念仏などのつとめを批判し、「なんぢしるやいなや。ただした（舌）をうごかし、こゑ（声）をあぐるを、仏事、功徳とおもへる、いとはかなし」と、その時なお三十一歳の道元のことばは、はなはだ鋭い。それはともかくとして、ここに道元が語っていることは、第一には、なにゆえに坐禅をすすめるかといえば、それが「仏法の正門」であるからということ。第二には、ではなにゆえにそれが「仏法の正門」であるかとならば、釈尊をはじめ、諸仏、諸祖はみな坐禅によって得道したからであるということ。そして、第三には、ただ空しく坐して、それがなにゆえに「さとり」のたよりとなるかといわば、これこそ「無上の大法」であり、「諸

仏の自受用三昧」に坐するものであって、その功徳は広大無辺であると語る。そして、ここでもまた、道元の気鋭の筆はおどって、これをしも「むなしく坐してなすところなしとおもはん」は、「まどひのいとふかき、大海のなかにゐながら、水なしといはんがごとし」と詰る。

いったい、禅というのは、梵音（ディアーナdhyāna）を音写して「禅那」と記し、さらにそれを略して「禅」としたものと考えられる。それに「坐法」（āsana）の〈坐〉を冠して「坐禅」となした。その姿は、溯っていえば、かの仏陀が菩提樹のもとに端坐し瞑想したあの姿にほかならない。例えば、律蔵、大品、の冒頭の一節は、その姿をつぎのように描き出している。

その時、仏世尊は、初めて現等覚を成就したまひて、ウルヴェーラー（優楼頻螺）村、ネーランジャラー（尼連禅河）の辺りなる、菩提樹のもとにましませり。時に、世尊は、菩提樹のもとにおいて、一たび結跏趺坐したるまま、七日の間、解脱の楽しみを受けつつ坐したまへり。（律蔵、大品、一、一、一、『南仏大蔵経』四、一頁）

いま道元が、「かたじけなく諸仏の自受用三昧に安坐せり」と記したのは、そのような姿をそのままに、禅家の人人もまた坐することをいったのである。「自受用」とは、仏がその得たる智慧のたのしみをみずから受用することをいうことばである。そして、もう一度、道元が「弁道話」のなかに記すことばを引用するならば、

宗門の正伝にいはく、この単伝正直の仏法は、最上のなかに最上なり。参見知識のはじめより、さらに焼香、礼拝、念仏、修懺、看経をもちゐず。ただし打坐して、身心脱落することをえよ。もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。（『正法眼蔵』上、五一頁）

というがごとく、禅家の人々は、ただまっしぐらに、諸仏の自受用三昧に安坐することによって、仏心の境地を追体験しようとするのである。

その坐法は、さらにその源流を溯れば、のちの『ヨーガ・スートラ』に語られるところのヨーガの支則(yoga-aṅga)の中に見出される。そこには、いわゆる「ヨーガの八支」の第三に「坐法」(āsana)なる項目があって、それは、「確固、かつ、快適」、「緊張を和らげ、無限の等至(とうじ)により」、「その結果、対立を超克」と説明されてある。ついでにいえば、その第七には「静慮」(dhyāna)の項目があげられていて、「そこにおいて、意識作用が一点に集中しつくす状態が、静慮である」と説明されている。さきにも言ったように、「ディアーナ」(dhyāna)を音写して「禅那」としるし、さらにそれを略して「禅」としたのは、この術語なのである。実をいえば、パタンジャリが『ヨーガ・スートラ』を制作したのは、紀元後の四〇〇―四五〇年ごろのことであったと推定されるが、そのような修行法が、インドの思想家たちの諸派に通ずる実践論として存したのは、さらに遙かに古いころからのことであって、仏教もまた当初からそのの修行法を採用していたのである。そのように考えてみると、本来、坐禅そのものは、けっして、仏教の独得のものではなかった。いわんや、禅宗にのみ特有のものでもなかったことが知られねばならない。したがって、また、中国の仏教の歴史についてみても、その初伝のころから、禅観もしくは禅教とよばれて、そのような修行法が行われていたのであって、かのボーディダルマ(Bodhidharma 菩提達磨、?―528?)がはじめてそれを中国に伝えたというがごときものではなかった。

では、禅宗がひとり坐禅の宗として名告るゆえんはなにであるか。問題の焦点は、とうぜん、その問いにむかって絞られなければならない。そして、それに対する答えは、ずばり、「只管打坐(しかんたざ)」であるより他はない。「只管打坐」とは、ただ坐るということである。あるいは、ひたすらに坐するということである。さきの道元のことばをもって注するなれば、「参見知識のはじめより、さらに焼香、礼拝、念仏、修懺、看経をもちゐず。ただし打坐して、身心脱落することと」である。それは、従来の仏教のいとなみに、なにか新しいものを付け加えたということではなくて、かえって、さまざまのものを取り除いたにすぎない。だが、それによって、坐禅は、従来の単なる方法としての地位から

あげられて、まったく新しい独一なるものとしての地位を与えられていることを見落してはならない。いまもいうように、「只管打坐」とは、ただひたすらに坐するということである。だが、その平板な表現のなかに、禅家の人々が秘めるところのものは、はなはだ深いのである。

それについて、わたしは、はなはだ唐突であるが、一人の近代のキリスト教の神学者が、イエス・キリストにおける「新しい」ものは何かという問いに答えた一節を思い出す。彼の名はアドルフ・フォン・ハルナック（Adolf von Harnack）。その著『キリスト教の本質』（Das Wesen des Christentums, 1900）は、いまもなお古典的名著として生きているが、その第三講において、彼は、そのような問いに答えて、こう言っているのである。

諸君、宗教において、新しいものは何であるかという問題は、宗教に生きている人々から提出される問題ではない。イエス・キリスト以前、人類はかくも長く生活し、かくも多くの精神上、知識上の経験をへた後であるのに、なんの「新しい」ものが存在し得るだろうか。

そして彼は、たとえば、かの一神教的な敬虔が、すでに早くから、詩篇の作者にも、預言者のことばの中にも見られることを指摘したのち、こう続ける。

たしかに、イエスの宣べたところ、また、彼のまえにヨハネが、悔改めの説教に告げたところは、預言者たちにおいて、しかのみならず、当時のユダヤの伝承においてさえも見出される。パリサイ人さえもそれをもっていた。しかし、遺憾ながら、彼らはその他になおはなはだおおくのものをもっていたのである。

その最後の一句に注目してもらいたいのである。そのことは、また、彼によって、つぎのような譬喩をもって語れることができた。

聖なるものの清い泉が拓かれたのは昔のことであるが、泥と埃とがその上に堆積して、その水は濁っていた。しかるに、いまや、この泉はあらたに開け、祭司や神学者が宗教の真面目を窒息させるために堆積した泥や埃をつ

きやぶって、勢いよく湧き出してきた。

だから、そこで彼は、その問いにおきかえて、諸君はむしろ、そこに宣べ伝えられたものは、はたして純粋であったか、力にみちていたかと問うべきであるとする。かつ、そのようにして新たに開かれた泉の涌出は、まさしく純粋で、そして力にあふれていたと答える。

もし、そのような異教の例を好まないものがあったならば、その人は、もっと身近のところに、さらに恰好なる例をみつけることができるはずである。わが国の鎌倉時代において、もう一度、仏教の聖なる清い泉をして、泥や埃のあつい堆積をつきやぶって奔流せしめた浄土門の諸師の場合がそれである。法然のいとなみがそれであり、親鸞のいとなみがそれである。それらの諸師の場合にもまた、その宣べ伝えたところは、けっして、その先人たちのまったく知らないような「新しい」ものではなかった。だが、そこでもまた、「しかし、遺憾ながら、彼らはその他になおはなはだおおくのものをもっていた」のである。したがって、法然がまずなさねばならなかったことは、捨てることであった。日蓮がその著『立正安国論』のなかで、「或は捨て、或は閉じ、或は閣き、或は抛つ。この四つの字(捨・閉・閣・抛)をもて多く一切を迷わす」といったのがそれである。だが、そのようにして、選び捨て、選び捨てたのちに、ただ一つ選び択られた本願念仏の行は、この国においてはじめて、純粋にして力ある仏教の清き泉を奔流せしめることに成功した。親鸞のいとなみは、さらに純粋にして力に満ちていたように思われる。彼は、法然によって、その教える本願念仏を受領した人物であるが、その受領の仕方のなかに、この国においてはじめて、絶対憑依の宗教的態度のすぐれた範例をのこした。「親鸞にをきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひと(法然)のおほせをかぶりて信ずるほかに、別の子細なきなり」と、『歎異抄』の第二段のなかにしるしとどめられたその信仰告白は、この国の仏教のなかにおいて、はじめて見られる絶対憑依の心情の力づよい表白であった。

そして、禅家の人々がいうところの「只管打坐」もまた、そのように純粋であり、独一なるものであったがゆえに、

それとともに、力ある宗教的生命を展開することを得たものと考えられるのである。

## 三　祖師西来意ということ

では、禅家の人々が「只管打坐」を独一なるものとして取りあげる根拠はなんであるか。それは、さきの道元のことばにもあったように、釈尊をはじめとして、三世の諸仏、諸祖は、ことごとく、この坐禅によって得道したということである。だが、そのような考え方に、直接に点火したものは、疑いもなく、一人の外国沙門、ボーディダルマ（菩提達磨）であった。彼はインドの産であって、五二〇年ごろ、海路をへて中国に到達した。その後の消息もあきらかでない点がおおいが、梁の武帝との会見が有名な物語となっていて、かなり詳細に伝えられている。この武帝という人は、仏教に帰依することはなはだ深く、みずから袈裟をまとい、経を講じ、寺を起し、僧尼を供養し、人々は彼を称して仏心天子と呼んだとある。しかるに、この武帝とこの外国沙門との会見は、まことに異様なものであったらしい。『伝法正宗記』五、によって、その模様をしるすと、こうである。

ボーディダルマ（菩提達磨）は、普通元年（五二〇）十一月一日、ついに、梁の都、建業に到着した。帝室から出迎えの鴛籠が差しむけられ、宮殿にいたると、正殿において、武帝と相向って坐した。そこで、帝は問うて言った。

「わたしは、これまで、寺を造り、経を写し、大いに僧尼を供養してきた。いかなる功徳があるであろうか」

「無功徳」

「では、なにが真の功徳というものであろうか」

「浄智妙円、体自空寂。かくのごときの功徳は、世の中に求めるものはない」

「さらば、いったい、聖諦第一義とは、どういうことであるか」

「廓然無聖」

「廓然」とは、ひろびろとしたさまをいう言葉である。「さとり」の境地は、そうであらねばならぬはずであるが、そこにまで到りついてみると、もう、なにが仏教であるとか、なにが聖であるとか、そんなものは無くなってしまうのである。だが、武帝には、それは理解できなかったらしい。「廓然無聖」と答えられて、帝は、いささか、むっとしたようである。

「朕に対する者は誰ぞ」

そのことばのなかには、そのような様子がうかがえるのである。

「識らず」(『大正大蔵経』五一、七四二頁)

両者の呼吸はどうしても噛み合わない。経のことばは、それを「機縁不契」としるしている。かくて、ボーディダルマは、ひそかに建業を去り、江を渡って、北の方、魏境におもむき、嵩山の少林寺に入った。それから、いわゆる面壁九年の生活がはじまるのである。

そのようなボーディダルマの中国における足跡は、そのほかの外国沙門のそれと、はなはだ趣きを異にするものであった。梵本をたずさえて来たということも聞かない。翻経の訳主をつとめたとか、経の講義をしたということも聞かない。世にはその著として伝えられるものもあるが、それも疑わしいという。ただじっと坐っていただけである。人々はその意味するところを測り知ることができなかったが、そこに慧可(四八七―五九三)が来って法を求めた。それによって、この異国の僧のもたらした種子は、はじめて中国の土壌に入り、やがて大きな花を開くこととなる。

「いかんがこれ祖師西来の意」。それは、いろいろの語録がしるすところの、僧たちの問いであった。たとえば、『碧巌録』の第十七則によると、一人の僧が師に問うに、この問いをもってした時、その師は、答えて、

「坐久成労」(『大正大蔵経』四八、一五七頁)

といった。坐すること久しゅうして労れなすったというほどの意である。あるいは、『無門関』の第三十七則、「庭前柏樹」によらば、一人の僧が趙州和尚にむかって、おなじくこの問いをもって問うた時、和尚はいった。

「庭前の柏樹子」（『大正大蔵経』四八、二九七頁）

と。あるいは、また、道元の師である如浄禅師の「読語録」によると、この師は、一人の僧によって、この問いをもって問われた時、「古徳問答来」といって済ましていた。昔からいろいろと問答して来たものだわい、というほどの意であろうか。すると、僧たちがざわめいた。そこで、師はいった。

「なにを問うか」

「西来の意」

そこを、師は、ぱっと打った。僧は、ここにいたって、大いに悟るところがあったという。（『大正大蔵経』四八、一三六頁）

禅家の問答というのは、おおよそ、そのようなものであって、今日わたしどもが求めてやまない合理的説明などというものについては、なんの資するところもなさそうである。それにもかかわらず、彼らは、いぜんとして、「いかんがこれ祖師西来の意」と問いつづける。それは、彼らが、そこに、仏教とは何であるかという課題と取り組むための、まったく好箇の対象を見出したからにちがいないのである。彼らの好んで用いることばを奪っていうならば、そこに、彼らは、もっともアトラクティブな「古仏の家風」を見出したのである。

すでにいうがごとく、紀元第二世紀ごろからはじめられた中国人の仏教受容のいとなみは、経典の招来につき、また、その翻訳につき、幾世紀にもわたって、感銘ふかい努力をかさねてきた。その成果によって、彼らのまえには、うず高いほどの量にのぼる経典がつまれていた。それは、経典翻訳という事業のみについていっても、東西の歴史にその類を見ないほどのものであった。そのような精力的ないとなみのなかにも、仏教の中国化の兆候はいたるところ

にみられる。経典を自国語に訳するということそのことが、すでに、そのプロセスの重大な第一歩であった。あるいは、いずれの経を招来し、いずれの経を翻訳するか、その選択のいとなみのなかにも、中国化のプロセスがあった。あるいはまた、それの翻訳経典を依りどころとして、仏教の思想が検討されるとき、彼らの理解を支えるものは、彼らの民族固有の思想であった。そのようにして、般若の思想が、天台の思想が、また華厳の思想が、中国の仏教のなかに大きな流れをなした。

しかるに、いま、ボーディダルマ（菩提達磨）によって種蒔かれたものは、まったく、その様相を異にしていた。いまもいうように、この外国沙門は梵本をもたらしたわけでもない。翻経にたずさわったわけでもない。あるいは、講義をしたわけでもない。ただ、黙って坐っていただけである。常識をもっていえば、そのような種子が大きな花を開いたということが、はなはだ考えがたいことである。だが、さきの「庭前柏樹」の頌には、こう説かれてある。

言は事を展ぶる無し
語は機に投ぜず
言を承くる者は喪う
句に滞うる者は迷う（『大正大蔵経』四八、二九七頁）

あるいは、もっとひどい言葉を引用するならば、かの『臨済録』にみえる臨済義玄のことばには、

仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、羅漢に逢うては羅漢を殺し、父母に逢うては父母を殺し、親眷に逢うては親眷を殺し、はじめて解脱を得る。（『大正大蔵経』四七、五〇〇頁）

とある。だが、心配することはない。ここにいうところの仏や祖や、あるいは、羅漢などは、殺されても、切られても、けっして血は出ないのである。なんとなれば、それらは、生きた血のしたたる存在ではなくて、概念的な存在にしかすぎないからである。臨済が、ここに、こんな物騒な表現をもっていっていることは、つまり、一切の概念的な

覆いものを払拭して、透脱自在の境地にいたれというにほかならない。その時、人は、臨済の好んで用いたもう一つの表現をもっていわば、「箇の人惑を受けざる底の人」となることを得るのだというのである。

しかるに、ここに、一箇の「人惑を受けざる底の人」が、はるかなる南海を渡り来って、いま嵩山の少林寺において、壁に向って沈々と坐っておる。その人から聞きうるものは、もはや、経のことばではない。あるいは、焼香、礼拝の作法のことでもない。あるいはまた、読経、念仏のいとなみもそのもたらし教うるところではない。ただなしうることは、「いかんがこれ祖師西来の意」と尋ねいたって、われもまた「只管打坐」することを得るのみであった。『伝法正宗記』の第五、「菩提達磨尊者伝」には、つぎのような偈がみえる。

われもとこの土に来って
法を伝え迷情を救う
一花、五葉を開き
果を結ぶこと自然に成る（『大正大蔵経』五一、七四三頁）

この記の成ったのは、嘉祐七年（一〇六二）のことであって、ここに「一花、五葉を開き」とあるは、いわゆる「五家」を意味したものであろう。ボーディダルマ（菩提達磨）がみずからそのような偈を作ったはずはないが、ともあれ、そのようにして、一人の外国沙門によってもたらされた種子は、よく中国の土壌に定着し、その風土にかなって、やがて、みごとな花をひらき、大いなる実を結んだ。しかるに、その花とその実は、そっと嗅いでみると、中国の土壌とその民族の体臭とが、ふんぷんと臭う。それもそのはずである。なんとなれば、この宗は、かの外国沙門が来って、じっと少林寺で坐っていたという事実のほかには、まったく、中国の求道者たちが、その全身心をあげて追跡的体験をこころみた結果の総体にほかならないからである。その意味において、禅宗こそは、中国仏教の諸宗のなかにあって、もっとも中国的な仏教、中国仏教の代表的な存在とされるのである。

## 四　花紅柳緑ということ

かつて、わたしは、「東洋の無体系と西洋の体系」という題目をあたえられて、一つの論文を書くことを求められたことがある。その題目はなかなかアトラクティブであった。だが、いよいよ筆をとってみると、いささか困惑せざるを得なかったことを、いまも思い出しているのである。

「西洋の体系」については、あまり問題はない。しかし、「東洋の無体系」に関しては、微妙にして複雑な問題が存する。なんとなれば、わたしどもは、西洋の思惟の体系的なるにたいして、ずばりと、東洋の思惟を無体系ということはできないからである。ことに、こうした問題のとり上げ方をした場合、どうしても問題の中心におかねばならない仏教に関してそうなのである。仏教をいきなり無体系であるとすることは、まったく事実に反するのである。

なによりもまず、わたしどもは、仏陀の思惟を無体系であるというわけにはゆかない。かえってそれは、宗教の教祖の思惟としては、類例のないほどに体系的なものであった。仏陀には、縁起と称せられる存在論があり、五蘊によって説かれる人間論があり、六処と題せられる認識論があり、そして、それらのうえに四諦・八正道の実践論が展開せられている。そして、さらに注意すべきことは、その思惟の方法である。仏陀もまた、古代ギリシアの思想家たちとおなじように、分析と綜合とをその主たる方法としているのである。そして、そのような方法は、とうぜん、その弟子たち、ならびに、その流れを汲む人々の踏襲するところであった。たとえば、その弟子のなかでももっとも優秀な頭脳の持ち主であったといわれるサーリプッタ（舎利弗）は、分析の名人であった。そのことは、現存の経典どものあきらかに証明するところである。あるいはまた、現在の仏教の諸派のなかにおいて、もっとも伝統的な傾向をもっているのは、セイロンの上座部であると考えられるが、彼らはまた、みずから上座分別部（Theravibhajjavāda）と名

告り、かつ、「仏教は分別のおしえ」(sāsanaṁ vibhajjavādo)であると主張する。そこに「分別」(vibhajja)というのは、分析的方法のことにほかならない。実をいえば、そのように主張する上座部の人々も、かならずしも、分析的方法に巧みではなくて、ただ、仏陀や先人たちの分析の結果を、「法教・名目」として墨守するにすぎないように思われる。だが、さらに溯って、ふるき経典の伝える仏陀の思惟のいとなみを尋ねてみると、その人は、疑いもなく、巧みに、かつ、さかんに分析的方法を駆使した人であった。

突如として、このようなことを呶々しはじめたのは、ほかでもない。わたしは、さきに、禅家の人々がいうところの仏祖正伝のことを、いささか否定的に語ったが、ここでは、さらに、その方向をもう一歩すすめて語らなければならないのである。かの分析的方法を駆使し、整然たる体系をもってその教説を人々に語った仏陀のいとなみは、もはや、とおく彼らの関心のそとに去った。彼らをして言わしむれば、三乗十二分教などというものは、つまり「表顕の説」というものであって、それが、かえって、学人たちの眼をおおうているのだとする。この「表顕の説」というのは、かの『臨済録』のなかに出てくる臨済の言葉であるが、さすがに、それについては、

「三乗十二分教、あにこれ仏性を明かすにあらずや」

と問うものがあった。臨済は答えて、

「荒草かつて鋤かず」

といった。質問者が、さらに重ねて、

「仏、あに人を賺さんや」

とつめよると、師はいった。

「仏いずれの処にかある」

それで、質問者はもはや「無語」――物いうこともできなかったという。(『大正大蔵経』四七、四九六頁)

むろん、彼らは、それによって、仏を否定するのでもなく、仏陀のいとなみを非難しているのでもない。かえって、かの菩提樹下に端坐した仏陀にならって端坐参禅し、ただ一途に、かの自受用三昧の境地を追跡的に体験しようとしているのである。だが、その時、大事なことは、なにか理論や体系があって、それを実践するために坐禅を組むのではない。あるいは、仏のイメージをでも結ぼうがために、只管に打坐するわけでもない。そうではなくて、かえって、それらの一切を脱落せしめんがために坐るのである。もしも、仏というものがその心をとらえているならば、それをたたき壊さなければならない。もしも、一つの体系が彼の思惟を占領しているならば、それも追い払わなければならぬ。そのようにして、あらゆる概念や体系や、迷妄や独断が、ことごとく脱落せしめられてしまったとき、人はあるままの自分自身を見ることができ、また、その人のまえには、紅の花は紅の花として現じ、緑の柳は緑の柳としてその姿をあらわにするのである。

そこに、わたしどもは、東洋に特有な、そして、もっとも中国的な臭いのつよい真理の考え方をみることができる。いや、それは、真理といっては語弊があるであろう。なんとなれば、それは、いささか西洋風の臭いがすることばであるからである。それよりもむしろ、ここでは、古来の表現にならって、実相とか、真相とかいうほうが適当であろう。だが、いまは、その西洋風の真理観とならべて論じてみたいと思うので、やはり、おなじく真理ということばを用いることとする。

それについて、インドの思想家たちは、プラマーナ（pramāna 量）という語をもっている。それは、すべての知識を量（はか）る真理の規準というほどの意のことばである。人間の知識は、いったい、なにに準拠するがゆえをもって、それが真理であると主張することができるか。その規準をプラマーナと称したのである。しかるに、そのような規準として、インドの思想家たちが挙げたものは、学派によってさまざまであった。ある学派の思想家たちは、シャブダ（Śabda 声量）もしくはアープタヴァチャナ（āptavacana 聖言量）がそれであると主張した。たとえば、『ヴェーダ』に

よって、経によって、あるいは、神によって与えられた聖なることばこそが、真理の窮極の依りどころであるとするのである。あるいは、洋のかなたにその例をとるならば、『新約聖書』の「ヨハネ伝」第八章に、

汝らもし常にわが言(ことば)におらば、真にわが弟子なり。また真理を知らん。しかして真理は汝らに自由を得さすべし。

というがごときがそれである。しかるに、またある学派の思想家たちは、アヌマーナ(anumāna 比量)がそれであると主張する。アヌマーナとは推論というほどの意であって、人間の理性のいとなむ正しい推論が、また真理の規準の一つとして考えられたのである。かくて、思想家たちの関心は、正しい推論の形式はいかにあるべきかに集中する。インドやギリシアにおける論理学の成立は、そのような背景があって、はじめて理解せられるのである。だが、インドの思想家たちが考えたプラマーナのなかには、もう一つ重要なものがあった。それは、プラティヤクシャ(pratyaksha 現量)とよばれた。現実所与の対象こそが、もっとも基本的な真理の規準でなくてはならぬとするのである。いかに論理的に正しくとも、あるいは、聖なる文献がどのように記そうとも、現実に与えられたものがそれを証しなかったならば、人は、結局、幻想もしくは迷妄のうえに立つものとならねばならぬとするのである。

わたしは、このプラマーナという考え方を、はなはだ興味ふかく思う。なんとなれば、一つの思想もしくは宗教がいかなるプラマーナによって立っているかを追求してみれば、その思想もしくは宗教は、たちまち、その基本的性格を露呈するからである。たとえば、仏陀の時代の思想家たちのなかでは、チャールヴァーカ(Cārvaka 唯物学派)またはローカーヤタ(Lokāyata 順世外道)とよばれたものは、プラティヤクシャ(現量)すなわち現実所与の対象のほかは認めなかったという。それは、そのことにおいて、すでに、当時としては、もっともラディカルな思想であったと判断せられる。あるいはまた、そのころ、プラティヤクシャ(現量)とアヌマーナ(比量)の二量をのみ認めたものとしては、仏教とジャイナ教(Jainism)とヴァイシェーシカ(Vaiśeshika 勝論)とがあげられる。それらは、現実

所与の対象と、そして、それを根拠として営まれる正しい推論をのみ依りどころとするものであって、それらもまた、当時においては、かなりラディカルな思想であったと考えられる。なんとなれば、アープタヴァチャナ（聖言量）を認めないということは、たいてい、伝統否定の立場をとることにほかならないからである。

しかるに、いま、翻って、このような角度から、禅家の人々のいとなむところを検討してみると、はなはだ興味ある結果が出てくるのである。まず第一には、禅家の人々はアープタヴァチャナ（聖言量）にたいして、どんな態度をとったかと訊ねてみると、その態度は、いうまでもない、断乎たる否定であった。「教外別伝」とうそぶき、「不立文字」を建前とするその主張が、あきらかにその否定を物語っている。そして第二には、アヌマーナ（比量）すなわち綿々として推論のいとなみを展開することも、禅家の人々のまったく取らざるところであった。その得意とするところは、「直指単伝」であり、ただひたすらに坐して、身心脱落すれば、諸法の実相がそのまえにみずからを顕にするのであった。

かつて、ギリシアの思想家たちは、真理をゆびさすにアレティア（alētheia）ということばを用いた。それは「覆われてあるもの」から、その覆いものを取り去った状態をいうことばである。つまり、「覆われてあらぬこと」が、彼らの考える真理のありようであった。しかるに、禅家の考えるところによれば、覆われているのは存在ではなくて、人間の側のことであった。『碧巌録』の第二十七則によると、一人の僧が雲門に問うて、

樹凋み、葉落つる時、いかん。

といった。雲門はそれに答えて、

体露金風。

と応じた。その問答を評唱して編者の圜悟は、

古人いう。法々は隠蔵せず。古今つねに顕露なり。

と記している。それが禅家の考え方である。したがって、なすべきことは、ただ人間の側において、その眼から覆いものをとればよいのである。かくして、人間がよく清浄法眼をもち得たとき、諸法の実相、存在の真相は、おのずから、その姿を彼のまえに現ずるのである。それを、わたしは、東洋的自然主義とでもいったならばどうであろうかと思うのであるが、そのような真理の考え方は、まさに東洋的なるもの。特に、中国人の体臭のふんぷんたるものがあるのである。

## 五　平常是道ということ

『無門関』の第十九則に、「平常是道」と題して、つぎのような問答がしるされている。南泉と趙州との問答である。

南泉に趙州が問うていった。

「いかんがこれ道（どう）」

南泉はいった。

「平常心これ道」

趙州がいった。

「還（かえ）って趣向すべきや否や」

南泉がいった。

「擬（ぎ）して向えば、すなわち乖（そむ）く」

趙州がいった。

「擬せずんば、いかでかこの道を知らん」

南泉がいった。
「道は知にも属さず、不知にも属さず、知はこれ妄覚、不知はこれ無記。もし真に不擬の道に達せば、なお太虚の廓然、洞豁たるがごとし。あに強ちに是非すべけんや」
趙州は言下にして、たちまち悟った。
そして、それに、つぎのような頌が付け加えられてある。

　春に百花あり、秋に月あり
　夏に涼風あり、冬に雪あり
　若し閑事に心頭を挂くるなくんば
　便ちこれ人間の好時節（『大正大蔵経』四八、二九五頁）

もう一つ、おなじ『無門関』の問答をしるしてみよう。それは、第七則の「趙州洗鉢」と題するもので、問われる者は、さきの趙州、問う者は、ただ「某甲」とのみ記される一人の僧である。
趙州に僧が問うた。
「某甲、叢林に入って間もなき者、師の指示を乞う」
趙州がいった。
「粥を喫べおわったか。まだか」
僧はいった。
「喫べおわりました」
趙州がいった。
「鉢盂を洗って去れ」

その僧は省みるところがあった。

では、いったい、その僧は、なにを省みるところがあったというのであろうか。それに附せられた頌は、そのことを、こんな具合に詠じている。

ただ分明の極なるがために
翻って所得を遅からしむ
早くも知る、燈はこれ火
飯熟して、すでに多時(『大正大蔵経』四八、二九三―四頁)

それでもなお、解ったようでもあり、また解らないようでもある。それでも解せずとするならば、もっと直接的な説明をとり出してみなければなるまい。『臨済録』の一節には、臨済和尚がつぎのように説いているところがある。

師は衆に示していった。道流、仏法は用功の処なし。ただこれ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困し来ればすなわち臥す。愚人はわれを笑う。智はすなわち知る。古人いわく、外に向って工夫をなすは、すべてこれ癡頑の漢である、と。

ここに臨済のいうところは、おおよそ、こうである。道流とは、みなさんというほどの意。おなじく仏道に志ある人々に呼びかけることばである。――みなさんよ、仏教には別にからくりはありません。ただ平常無事で、うんこを垂れ、しっこをし、衣物を着、飯をくらい、疲れてくれば寝る。それが仏教だなどといえば、愚か者どもは笑うであろうが、智者はちゃんと知ってござる。古人もいったではありませんか。外にむかって模索するのは、みんな馬鹿者のわからず屋である、と。――そして、それにつづいて、

なんじ、しばらく、随処に主とならば、立つ処みな真なり。(『大正大蔵経』四七、四九八頁)

という、有名な一句がでてくるのである。

ここで思い出すのは、宗教を云々する人々が、しばしば、「聖なるもの」といい、また「俗なるもの」と呼んで、この人生に、相対する二つの世界が存するもののごとく語ることである。そのような考え方は、どうやら、洋のかなた、キリスト教の世界において顕著であるように思われるが、ひるがえって、仏教の世界にも、存しないわけではない。仏教のことばでいえば、「世・出世」と相対して語られるのがそれであり、また「凡・聖」と相並べていうのがそれであり、あるいは、また、「出家・在家」とならべていう時にも、その趣きは、明らかに観取せられるのである。誰もが知っているように、仏陀とその弟子たちは、行乞の沙門としての生活に終始した。その生命を日々の托鉢にゆだねて、精神のことに専念したのである。そして、それらの出家者を中心として構成された初期の仏教教団は、疑いもなく、出家主義に傾向したものであった。それも理由のないことではなかった。『スッタ・ニパータ』(経集)のなかの「牟尼経」と題せられるものの一偈には、

あたかも青頸(あおくび)の孔雀の空を飛ぶは
金鵠(きんこく)の速きに及び得ざるがごとく
そのごとく在家者は、林中に静思し
遠離せる牟尼の比丘に及ぶことなし(『南伝大蔵経』二四、八〇頁)

と見える。ここに青頸の孔雀をもって在家者になぞらえているのは、在家者がなお家にあって、妻子をやしない、その身を飾り、生活のおもい煩いを纒うていることをもってである。しかるに、出家者は、そのような生活の思い煩いをすてて仏道に専念するのであるから、その悟境のすすみ方は、とうてい、在家の及び得ざるところであるとするのである。それは理由のあることとである。

だが、翻って考えてみると、そのような専念の修行の究極の目標は、いったい何であるか。彼らは、そもそも、この人間の生活の場をすてて何処におもむかんとするのであるか。そこから、初期の仏教教団の出家主義にたいして、

しばしば、疑問が提出せられてきた。『維摩詰所説経』における維摩詰の所説のごときは、その顕著な例であった。だが、あえて評するならば、そこでは、出家主義と在家主義とが対立的にとりあげられ、出家主義にたいする在家主義の優越が強調されているにすぎない。

しかるに、いまここに見る禅家の主張は、もっと具体的であり、現実的であり、したがってまた、もっと徹底的である。出家もなければ在家もない。この人間の生活の場をおいて、どこにも他に特別に仏教などというものはない。臨済が「仏法は用巧の処なし」というのはそのことである。では、その人間の生活の場において、どうするのが仏教であろうか。それも、別に変ったことがあるわけではない。平常無事であり、屙屎送尿であり、著衣喫飯であり、疲れて来れば寝るのである。あるいは、食事をすることもそれであり、食事がすんだら、鉢盂を洗って去ることもそれである。さらに、「いかんがこれ道」とこれを問えば、「平常心これ道」なのである。これが仏教だといえば、愚かものどもは笑うであろうが、知っているものは、ちゃんと知っている。

それを、仏教とは、どこかこの生活の場をはなれた特別なところにあるものと心得て、一生懸命に「外に向って工夫する」ものがある。そんなのは、みな「癡頑の漢」であるというのである。そういえば、思い出すことがある。道元もまた、まだ二十三歳ころ、はじめて宋に渡った頃には、「外に向って工夫する」漢(おとこ)であった。彼が、その著『典(てん)座(ぞ)教訓』において物語るところは、そのことを示している。彼は、船が慶元府についてから間もないころ、一人の老いたる典座に会った。典座とは、禅院において食事などを司る者であって、彼は、阿育王山(あいくおう)から、この船に椎茸を買いに来たのだということであった。いろいろと会話のすえ、道元が、

> 座(ぞ)尊年、なんぞ坐禅弁道し、古人の話頭を看せずして、煩はしく典座に充(み)て、只管に作務す。なんの好事かある。

と詰問した時、かの老いたる典座は、呵々大笑していった。

> 外国の好人、いまだ弁道を了得せず、いまだ文字を知得せざることあり。

それを聞いて、道元は、はずかしさにまっ赤になり、心が顚倒する思いをしたと告白している。だが、在宋五年にして、彼もまた、はっきりと「弁道を了得」することを得て、やがて帰朝ののち、興聖寺僧堂の開堂のみぎりには、ずばりと、「当下に眼横鼻直なることを認得して、人瞞を被らず」と語ることを得た。

詮ずるところ、仏教はもともと出家の道である。それは、ややもすれば、人間の生活の場をはなれた世外の道であるかのように受けとられる。それを、もう一度、ぐっと生活の場にひきもどして、喫茶喫飯の平常のいとなみのうえに据える。それは、あまりにも現実的であり、分明の極をきわめるものであるがゆえに、かえって「所得を遅からしむ」る憂いがある。それを、はっきりと、その仏教的生活のなかに打ち建てて、そのうえにいろいろと美しい花を開かせたのもまた、中国人の智慧にほかならない。作務、食作法、そして、茶、花、普茶料理、それらは、インド仏教の出家主義によっては、とうてい育たなかったものと思われる。

以上、わたしは、禅における中国的要素を説くことにつとめて、「拈華微笑」の故実をもって主張されるがごとき相伝にたいしては、むしろ否定的な言辞を弄してきた。それにもかかわらず、わたしは、けっして、禅が「仏祖正伝」の道であることを否定しようとしているのではない。ただ、わたしのいいたいことは、仏祖とひとしく端坐参禅して、まっしぐらに仏祖の所得を自己のうえに現成する、そのことを措いてほかに正伝ということはありえないというのである。道元が、『正法眼蔵』第二十四巻、「仏教」のなかにおいて、「教外別伝の謬説」をしりぞけ、正伝とは「自己より自己に正伝する」（『正法眼蔵』上、三五六―七頁）ことだといっておるのを味わっていただきたいと思う。あるいは、おなじく『正法眼蔵』第九巻、「谿声山色」の巻において、「古仏もいまだ悟らざれば今者に同じ、悟り了れば今人もすなはち古人なり」（『正法眼蔵』上、一三九頁）と、龍牙の句をひいているこころを味わってもらいたいと思うのである。

# 禅と中国思想

新田大作

## 一　史的概観

西暦紀元前後のころ、中国の年代でいえば前漢の末ごろに西域より伝来した仏教は、そののち、三国・六朝の時代を経て唐代中期にいたる約八百年という長い間に、インドにおけるそれとはまったく別なものとして変化成長し、中国思想界の偉大な存在としての結実を見せた。すなわち、慧学―教学の面においては天台・華厳の二大体系を生み、戒学―戒律の面においては律宗を生み、定学―止観・坐禅の面においては禅宗を生み、そして帰依信仰の面においては浄土教を生んだのであった。いずれも隋より唐にかけての時代において大成されたものである。仏教は戒・定・慧の三学を兼ね修めることを要求するものであるから、これらのいずれにもそれらの要素が含まれるものではあるが、そのいずれか一面に特に力点が置かれることによって、それぞれの特長が発揮されてこのような成果が生み出されたのである。そしてさらに後代に至って、仏教といえば中国では禅を意味するまでに、この仏教における三学と信仰帰依とが禅によって包摂・統合されていったところに、中国仏教の特色が見られ、また中国思想の特異な性格も、同時

にそこに見出だすことができるのである。もちろん、天台・華厳あるいは律・浄土の大成という中にも、中国仏教ひいては中国思想の特色は見出だされるのではあるけれども、今は中国仏教史を大観しての巨視的な立場で述べたのである。

こうして大成していった禅は、さらにのちに、朱子・王陽明によって代表される宋・明の、いわゆる新儒教の成立を誘発したのである。仏教が中国に渡来してのち、その教義が研究されるに従って、それは中国人の心に大きな動揺を与えずにはおかなかった。個の自覚という点においてである。中国思想においては、孔子・孟子を始祖とする儒家においても、老子・荘子を始祖とする道家においても、個に対する哲学的・思索的な自覚・反省は存在しない。個はすべて全体の中に埋没しているのである。そこに、「天上天下唯我独尊」という「我」の存在の価値を自覚せしめる新思想が見出だされたのであるから、その当時の人々の驚きと疑いとは恐らく想像を越えるものがあったであろう。当初は極めて素朴な意味で、この世における生活を幸福にしてくれることを願ったいわゆる現世利益の追求から取り入れられたであろう仏教は、漸次に新しい精神的世界を中国人の心の中に展開していったのである。天台の智顗(ちぎ)、華厳の杜順(とじゅん)・法蔵(ほうぞう)、浄土の曇鸞(どんらん)・善導(ぜんどう)など、世界の思想界に対しても誇るに足りる諸大師を始めとする幾多の人材が、その年若い俊秀の身を、仏教教学の研鑽に投じたことは、当時においてすでに中国在来の儒教・老荘などでは解決のつかぬ問題を投げかけられたことを意味するものであるが、それはさらに、この宋・明の時代に及んでは、中国の正統的思想である儒教の存立をも揺るがすに至ったのであった。すなわちこの新儒教の成立は、思想的には仏教によって促されたのである。そして同時に、この新儒教の教義内容の成立に大きな役割を果したのもまたこの中国仏教なかんずく禅なのであった。いわば仏教は、中国の正統的思想に改革の機縁を与えると同時にその改革をたすけるという、二重の役割を果したのである。

この新儒教とくに宋代の朱子によって大成されたいわゆる朱子学は、江戸時代初期、徳川家康によってとり上げら

れて以来、長くわが国の学問の王座を占め、いわゆる仁義道徳すなわち倫理の面において人心を支配するに至り、近代日本の黎明たる明治維新も、思想的にはここに基礎を置いてその幕が切って落とされたのであるから、古く溯って、禅が鎌倉時代に栄西・道元によってもたらされて以来、宗教・芸術の面において直接にその陶冶を蒙って来ていることと共に、現在のわれわれは禅からの影響を二重に受けていることになる。

さらにいえば、この新儒教がわが国に齎されたのは、鎌倉時代、後嵯峨・後深草天皇のころ、すなわち十三世紀の中ごろ、京都東福寺の開山の聖一国師によってであったが、その後、五山の禅僧たちによって各地方にも伝えられたといわれている。朝廷においては、大燈国師に従学した玄恵によって講筵がのべられ、後醍醐天皇もまたこれを学ばれたのであった。建武の中興の政治改革は中道で挫折したけれども、その余風ははるか後代、明治維新の革新運動に承け継がれ、維新の当初における運動の目標は建武復帰にあったのであった。新儒教における道統論に立脚する神皇正統論・南朝正統論をそれぞれの精神的支柱としていたからである。ただこの政治理想は、そののち神武復古を標榜する国粋主義の抬頭と共にこれに取って代られ、当初の理想とは違った絶対主義的神道国家の様相を現わしてくるのである。この点については、しかしながら、当面の課題ではないので、今はこれ以上は触れないことにする。しかしこの大きなうねりにも似た歴史の流れを概観することによって、われわれは間接的には宋学を通じて、そして直接的にはいうまでもなく禅そのものによって、いかに大きくその影響を受けているか、思い知らされることであろうと思う。仏教諸派のうちその日本への伝来が最も晩く、また普及率もきわめて少ないにもかかわらず、禅がその本国である中国においてよりも、わが国において、比較にならぬ程の深い関心を、現在われわれに持たしめているのも、決して偶然なことではないのである。

このように、仏教ことに禅は、中国ならびに日本の政治・思想・文学・芸術に大きな影響を与えたのであったが、しかしその仏教もまた中国においては中国の思想によって、日本においては日本の思想によって、当然のことながら

その内容が変えられて来ているのである。仏教が中国に伝えられた当初は、仏教の根本思想である「空」の意味が、中国人にとっては把捉しがたいものであったという。かれらはそれゆえ、内容的にはこれとよく似た在来の思想である道家すなわち老荘の思想を手がかりとして、その内容を捉えようとしたのであった。そこで、この時期に説かれた仏教を、仏教史の上では格義仏教と呼んでいる。格義とは、今のことばでいえば比較研究とでもいえようか。けれどもこの比較は、単なる比較というにとどまらず、この老荘的解釈は、やがて中国仏教の基本的要素として、思想そのものの内部に深く滲透していったのであった。すなわち本来は深い緻密な思索によって得られた仏教における「空」が、中国においては、すなわち究極的には禅において、それは体認によって始めて得られるものとしての「空」に変ってくるのである。ここでは思索・瞑想は逆に迷誤に陥る因を成すものとして、むしろ破却されるに至るのである。知的認識から行的認識すなわち体認へという変換を待って、仏教は始めて中国人ぜんたいの心を大きく捉え得るものとなったのであった。

　このときの禅は、すでに、静慮と訳される本来の意味での禅那（jhāna）、すなわち瞑想・思索のための精神統一ではない。それは妙な言い方ではあるが、そのような前提のない、精神統一そのものの体験であり、物我一如の心的体験である。「空」に即していえば、空が我であり、我が空であり、そして空も我もないという絶対経験である。これは、『荘子』に述べられている養生法そのままの内容である。むろん、荘子の時代には、中国においては「空」の概念は存在しないから、荘子が空そのものについての心的体験を得たというのではないけれども、中国禅における心的体験の内容は、まったく『荘子』に説かれている養生法そのままのものなのであって、いまは説明の便宜上、例を「空」に取ったのである。このようにして、本来の仏教における禅那は、中国禅としてその内容を変換して、中国仏教の代表としての地位を占めるに至るのであって、現在われわれが禅と称しているものは、むしろ中国において生み出されたものであると言えるであろう。このように内容の変換を来たしたにもかかわらず、坐法も名称も、そのまま

本来のものを継承しているがために、われわれはこの中国禅を本来のインド的禅と考えがちであるが、この差異はやはり明瞭にしておく必要があろうと思う。しかしながら、禅がその思想の根本を「空」においている以上、これは当然インド思想の所産といわざるを得ないのであって、禅がこのように老荘の思想によってその内容を変換しつつも、仏教の宗派としてその生命を保ち続け得るのも、思想的にはこの一点にかかっているといってよいのである。この点もまた明瞭にしておく必要があろうと思う。

また格義仏教は、一名風流仏教ともいわれるように、滑稽・諧謔・飄逸・洒脱の面を色濃く持っているが、のちの中国仏教すなわち禅の中に、この風流の面がいかに多く見られるかを思うとき、ここにもまた老荘思想の禅の成立に対する作用のいかに深いかが知られるのである。さらにまた、以上のような思想・内容の面とは別の、いわゆる禅における作法・礼式すなわち形式の面においては、ここにはまたまったくといってよい程の、多くの中国の儀礼の影を見出だし得るのである。

仏教が、中国思想によって影響を受けて、変容しつつ同時にまた中国思想に大きな影響を及ぼして来たということは、以上によってほぼその大要がつかめたことと思う。次に順序を追って、さらに詳しく述べてみよう。

## 二　禅と儒教思想

中国には古代から二つの大きな学問の系統がある。前章でも触れた孔子・孟子を代表とする儒家の系統と、老子・荘子を代表とする道家の系統とがそれである。秦の始皇帝が焚書坑儒――書籍を焼き捨て、学者を坑埋め（あな）にするという徹底的な学問弾圧を行なった結果、それまでに百花繚乱と咲き誇った古代中国の諸種の学術は一時に亡び去ったのであったが、秦に代って興った漢の武帝によって学問の復興が行なわれ、中でも儒学は国学としてとり上げられた結

果、その後長く中国の学問の中心的存在として尊重され、その思想は中国の正統的思想として、時代の変遷と共に次第にその内容を豊富・鞏固なものにしていったのである。一方、老荘の道家の学問は、医術ならびに占筮(せんぜい)(うらない)の術に関係があるというところから、秦の弾圧の嵐からは免がれたけれども、正統の地位を儒学に譲って、官においてはとり上げられるということはなかった。しかしその思想は、中国人の生活感情の根本に深く根ざしているところから、いわば内面の学問として、儒学と共にその生命を保ち続けたのである。しかしながらこの二つの学問の系統の辿った道は、それらが単に漢代において国学としてとり上げられたかどうかという、いわば政治的な原因のほかに、その原因もさることながら、むしろこれらの学問の持つ性格そのものに基づいているといった方が、実は適切なのである。

儒学が、中国における学問の正統的地位を占めることになったのは、前述のように漢の武帝によって国学に定められたことに始まるのではあるが、儒学は単にそのような政治的な配慮によってのみその地位を保ち続けたのではない。儒学もまた、道家の学と同じように、中国人の生活の中に深く根ざしているのである。というのは、道家の学が中国人の生活感情に深く根ざしているのに対して、それは中国人の生活様式に深く根ざしているものであり、その上に築き上げられた学問だからである。それゆえに、それはいわゆる哲学・思想というような純粋思惟の面においてよりも、儒教倫理といわれるように、主として倫理という人間行為の面において、より強い力を示してくるのである。したがって漢の武帝が、その国家統治の基本の学として儒学をとり上げたのは、きわめて当然のことであったともいえるのである。

儒学の始祖は孔子であるが、孔子はかれ以前のはるか上代から行なわれてきたこの生活の様式について、これを取捨選択整理し、これに人間存在の価値を示すものとしての意味を与えたのであった。このことを、のちの孟子は評して「集めて大成したのである」といっている。この上代の生活様式のことを、その当時のことばでは「礼」といって

いるので、従って孔子の学問は礼についての学問であるともいわれるのである。すなわち孔子においては、礼は、上代から伝えられて来た、人間として取るべき正しい行為という意味を持っており、従ってこれを「先王の道」——上代のすぐれた聖王のたてられた正しい道——ともいうのである。そしてこれに己れを正しく合致させることを「義」といい、またこの義、すなわち正しく礼を実践することによって、それが持っているところの理想、すなわち天下・国家を平らかに治めるという理想を実現することを「仁」といっているのである。しかし孔子は、このようなことを理論として述べたのではなく、実践という具体的な行為によって示したのであって、理論あるいは弁論はむしろこれを排斥したのであった。かれのことばで示せば「人間というものは、その人間がどのような事を、どのように行ない、どのような点に満足を見出だしているかを見れば、その人間がどんな人間かがわかるものだ」(その以いる所を視、その由る所を観、その安んずる所を察すれば、人焉んぞ廋さんや、人焉んぞ廋さんや——『論語』為政篇)となり、また、「天は何を言うだろう、四季折々、誤ることなく循環し、すべての物は確実にその生を遂げている。しかも天は何ものを言わないのだ」(天、何をか言わん、四時行き、百物生ず。天、何をか言わん——『論語』陽貨篇)となるのである。孟子の時代になると、世は戦国の時代となり、諸子百家といわれるように、実にさまざまな思想家があらわれ、さまざまな弁論が行なわれた。それらに対抗する必要から、孟子もまた実に力強い巧みな弁論を展開したのであったが、かれ自身も「われ豈弁を好まんや、已むを得ざればなり」と言って、その弁論がかれの本意ではないことを釈明しているのである。

もともと中国人は弁説にきわめて長じた民族であって、それは歴代の書籍のあらゆる点にあらわれており、それ故にまた文章・文学の国ともいわれているのであって、その特性が孔子の時代にすでにあらわれていることが、ここに引用したかれのことばによって知られるのである。この文学・辞章に特異の能力を持ちつつ、しかもそこにその言論そのものの空しさを見出だし、古来の礼をそのままに実践して、その行為がそのままで価値そのものを示すという儒

教の考えかたは、中国禅の形式の面に明瞭にあらわれている。すなわち禅は他宗派には見られぬ巧みな文学表現と仏教宗派中第一といわれる程の実におびただしい量の語録とを生み出しつつも、なおかつ「不立文字」を標榜し、行為そのものの中に、事そのものの中に実在を見出だそうとするのである。またさらに禅林の中における宗教儀礼は、今なお儒教における宗教的儀礼を色濃く遺しているが、それは古来の礼を忠実に践み行なうという儒教の精神の反映にほかならない。のちの宋学の始祖ともいうべき程明道は、定林寺の禅林生活をまのあたりに見て、三代の遺法ここにありと、深く賛歎したと伝えられているが、それはこのことを示すものである。表現に誇張があるかもしれないが、しかしこの語によって、その当時の禅が古来からの礼をいかに重んじていたかが想像されるのである。

　このようにして、儒教の精神は禅の形式の面に強く反映しているが、今一つ重要なことは、それが内容の面にも大きな影響を及ぼしているということである。それは儒学の、礼の実践を極度に要請するということから生ずるものであるが、現世の肯定、人間力への信頼ということである。礼はこの世における人間に課せられた法則なのであるから、この世を肯定しなければ礼そのものも存在の価値がなくなってしまう。また礼の実践を要請するからには、人間の持つ実践力への信頼がなければそれは成立することができない。孔子は、門下三千人の中の第一の弟子顔淵の問いに答えて、「礼にはずれていることは、視ても、聴いても、言っても、してもならぬ」（礼に非ざれば視ることなかれ、礼に非ざれば聴くことなかれ、礼に非ざれば言うことなかれ、礼に非ざれば動くことなかれ――『論語』顔淵篇）といっているが、これは実に異常なまでの実践力の要請といわねばならない。かれはまた、「人能く道を弘む、道、人を弘むるに非ず」（『論語』衛霊公篇）ともいっている。すなわち、人間が正しい道を実現するのであって、道というものが人間の外にあってそれが人間を正すはたらきをするのではないというのである。この儒教の精神が、のちに活溌溌地の活作略を有する、実践仏教として特徴づけられる中国禅を生み出してくるのである。

　以上は儒教の思想と禅との関係を、主として禅の形式の面において考察したのであるが、最後に『論語』に載せら

れている孔子と弟子との問答の一つを紹介して、この章を終わろうと思う。それはその内容とともに、その問答の形式が、のちのいわゆる禅問答として展開した一種の対話法の原型を示しているという点で、興味のあるものであろうと思うからである。

孔子が衛の国に滞在していたときのことである。衛の国王の霊公が亡くなって、その跡目をめぐって霊公の子である蒯聵と、孫の輒とがすさまじい争いを起した。実の親子の争いである。蒯聵は霊公が亡くなる以前に、霊公の夫人の南子を、淫乱という理由で殺そうとして果たさず、宋という国に出奔していて衛にはいなかったために、残っていたその子の輒が霊公の跡をついでしまったのである。従って孔子はその時は公式には輒の賓客としての待遇を受けていることになる。さて孔子の動静は人々の関心の的になっていたから、いったい孔子はこの事件にどう対処するのだろうかと、人々の話題にものぼったのである。そこで、孔子の弟子の子有もそれを耳にしたのであろう、同じ弟子なかまの子貢に意見を聞いてみた。子貢は孔子の弟子の中で雄弁第一といわれる人物である。「先生はこの衛の殿様をお助けになるのだろうか。」尋ねられた子貢にもそのようなことは分るはずがない。そこでかれは「よろしい、私が先生にお伺いしてみよう」といって孔子の所に行って尋ねるのであるが、その問いのしかたがきわめて興味のあるところなのである。どう尋ねたかというと、「伯夷と叔斉とはいったいどのような人物なのですか」というのである。当面の問題とは一見まったく関係のないことを尋ねているように思われるであろう。伯夷・叔斉は孔子よりはるかに上代の人で、周の武王が時の天子であった殷の紂王を倒して天下を取ったとき、その武力行使を身を以って諫め、それが聞き届けられずに周の天下となったのちは、周に仕えることをいさぎよしとせず、首陽山に隠れてついにその山中に餓死したという、東洋倫理史上後世に甚大な影響を遺している兄弟である。それ以前にかれらは、やはり父の跡をつぐことをめぐって、蒯聵・輒の父子とは逆に、譲り合いをしたということでもまた注目すべき事蹟を遺したのであった。かれらの父は、自分の跡をつぐに足るだけの素質を、兄の伯夷よりも弟の叔斉の方が多く持っているという

理由で、叔斉に跡をつがせようとしたが、叔斉は兄の存在を重んじて、伯夷がつぐことを主張して譲らず、兄の伯夷もまた、父の命であるとしてこれを受けることを肯んぜず、ついに二人とも他国へ出奔したといわれている。子貢はこうしたことを前提として孔子に尋ねているのである。孔子は答える、「上代のまことにすぐれたりっぱな人々だ。」子貢はさらに尋ねる、「かれらは自分のやった行為について、怨んでいるでしょうか。」孔子は「かれらは仁を行なおうとしてそれを行ない得たのだ、どうして怨みなどを抱いていよう」という。子貢と孔子の問答はこれで終って、再び子有のところに戻った子貢は次のように子有に伝えるのである。「先生は衛の殿様をお助けにはならないだろうよ」と。『論語』(述而篇)にはこれをきわめて簡潔に次のように記している。はじめに出ている冉有というのは子有のことである。

冉有曰、夫子為衛君乎。
(冉有曰く、「夫子、衛君の為にせんか」と。)
子貢曰、諾、吾将問之。
(子貢曰く、「諾、吾将に之を問わんとす」と。)
入曰、伯夷叔斉何人也。
(入りて曰く、「伯夷・叔斉、何人ぞや」と。)
曰、古之賢人也。
(曰く、「古の賢人なり」と。)
曰、怨乎。
(曰く、「怨みたるか」と。)
曰、求仁而得仁。又何怨。

(曰く、「仁を求めて仁を得たり。又、何をか怨みん」と。)

出曰、夫子不レ為也。

(出でて曰く、「夫子は為にせざるなり」と。)

この対話法、すなわち「事を以って事を示す」(ある事柄の意味を、理論ではなく、別の事柄を引いて来て示す)という一種の対話法は、実は中国の論理形式の最も基本的なそして最も重要な形なのであるが、そしてまたその対話法がすでに孔子の時代に見られるということは実に驚くべきことであるが、それが後代さらに洗練されて六朝時代の清談、そして禅の公案となってゆくのである。『論語』にはこのような対話法を取る問答が、他にも多く見られるけれども、今は孔子の学問の内容と、当時の時代相を示すという意味で最もふさわしいものを選んで記したのである。

## 三　禅と老荘思想

### 一　老子の思想

仏教が中国に齎された当初、その根本思想である「空」の理解に苦しみ、それと類似の思想を持つ道家すなわち老荘の思想を以って、その内容を捉えようとしたということは、すでに第一章において述べたところである。そしてその方法は、単に道家の思想を手がかりとしたというだけにとどまらず、それはしだいに仏教そのものの思想に深く滲透していって、ついには本来のものとは異なった禅すなわち中国禅を形成していったということも、同時に述べておいた。そこで、ここではそのような道家の思想とはどういうものなのかについて考えてみようと思う。

道家は、すでに触れたように、老子・荘子をその代表とするものであるが、その思想内容を比較してみると、その

間には著しい差異があり、それは儒家の孔子と孟子との関係とは異なるもののようである。孟子は孔子の考えを具体的に敷衍しているのであるが、荘子は老子の考えを敷衍しているとは必ずしもいえないのである。しかしこの老・荘二者は、いずれも、儒家がその考察の対象を人間の集団とその中における人間の在りかたにおいているのに対して、人間の集団を超えて直接に、この宇宙大自然の中における存在としての人間の在りかたにその考察の目を向けているという点においては共通するものを持っている。

この両者を道家として一つにまとめて儒家に対置したのは漢代にはじまるが、これを道家というのは、老子の書にこの大自然のあらわす相そのものを「道」と名付け、この「道」に沿うことこそ人間の在るべき相であるということを極力説いているからである。老子においては、この大自然の相そのものが「道」であり、この「道」にそのまま従うということが「徳」なのである。それゆえ老子の書を、一名また「道徳経」とも称している。従ってこの道徳ということばの意味は、儒家のそれとはまったく違っているのである。儒家における道というのは、集団の中における人間の従うべき法則という意味であり、これを実践することを徳といっているのである。すなわち現在われわれが道徳教育というように用いる場合の意味がこれである。ところで儒家の思想は、人間の集団をその考察の基本においているけれども、その集団も人間によって形成されているのであり、その人間は同じくやはり風土・自然によって規制されている以上、その考察の中に、この背後にある自然・風土を儒家においてもまた意識せざるを得ない。そこで儒家にあってはこの大自然を「天」と表現し、すべては天意・天命によると考えるのである。前章に引用した「天何をか言わん、四時行き、百物生ず、天何をか言わん」ということばは、それを示すものとしてもきわめてよい例であると思う。そしてこの場合の「天」は、単なる自然そのものではなくて、この宇宙を統率するものとして、帰依信仰の対象となっているいわば人格神的意味の「天」なのである。道家においても天ということばは用いられるが、それはいわば自然神的な意味での天、すなわち自己と自然とが意識の上では分離していない信仰形態を想像させるような意味

合いのものを持っている。たとえば、老子は「功成り名遂げて身退くは天の道なり」と説くのがそれである。これは自然の草木が、春に芽ぶき、夏に葉を茂らせ、秋に実を結んで、冬には枯れてゆくありさまをそのままに人事に用いたものである。しかし実際は、老子においてもすでに原初的な意味での自然崇拝ではなく、すなわち自然から離れた人間を意識しており、人間は自然から離れたがゆえにさまざまな不幸に遭遇するのであると考え、もとの自然に復帰することを唱道したのであった。この人間がそこに復帰すべき自然という意味の自然を、かれは道ということばであらわしたのである。かれはこの自然を讃歎する意味から、またこれを大道ともいっている。自然神から人格神へと移ってゆくのが、宗教の発展の過程であるが、老子のことばの中に、このように天についての自然神的な色合いを遺すことばが見出だされるということは、老子の思想がそのような原初形態から脱却していることとは別に、それが古代の土俗信仰に深く結びついていることを暗示するものである。のちに、かれらの土俗信仰から民間信仰へと発展していった道教の始祖として、かれが信仰礼拝の対象となっているのは、それを裏付けるものである。しかしこの道教と、老子の思想とは、まったく別なものであることは、荘子の思想がのちに仏教の禅定と結び付いて中国禅を形成していったことと著しい対照をなしていると共に、しかしながら、中国禅は荘子の思想とはまったく別のものであることと合わせて、注意しなければならないところである。

老子の説くところは、一言にしていえば「無為自然」ということである。無為とは人間のすべてのはからいを捨て去ることである。そして自然にかえるというのが、このことばの意味である。従ってかれの説くところは、儒家の人間信頼に対して人間不信であり、人生に対して積極的であるのに対して消極的であり、剛健な気風に対して柔弱な傾向であり、活潑に対して虚静である。かれは水を例にとっていう。「上善は水のごとし。水は善く万物を利して争わず、衆人の悪むところに処る。故に道にちかし」といい、争うことがないゆえに、禍いを受けることもないと述べるのである。上善というのは真実の善なるものという意味である。雨の滴も長い間には石にくぼみを作り、一滴の水も、

積もればすべての物を押し流す力を発揮するそのもとは、水自身が自分の形というものを持たず、自然のなすがままに従っているところにあるということに、かれは着目したのである。それゆえまた次のようにもいっている。「この世界で水より柔かくかつ弱いものはない、しかも堅く強いものに対して打ち勝つ力を持つもので、水よりすぐれたものはない、人々はこのことを知っていながら、そのようには実行しないのである」と。このように大自然の相とその力とを見たかれは、人間の営為をすべて否定し、この大自然にかえるということが、人間のとるべき態度であると考えるに至るのである。かれは人間の社会における既成の価値をすべて否定した。老子はいう、「聖人だの知者だのを棄て去るときに、人々の幸福は百倍する、仁だの義だのということを棄て去るときに、人々は本来のままの孝なり慈なりにかえる、巧みなくふうだの利益だのを棄て去るときに、盗賊は姿を消す」と。またこうもいう、「大道が見失われているから仁だの義だのということが出て来る、知慧というものがあるからまやかしものが幅をきかせる、一族がまとまらないから、孝や慈などということがきわだち、国家が混乱したあげくに忠臣というようなものがもてはやされるのだ」と。これらのいずれも、本来望ましい状態すなわち大自然のままに生きていれば、人間の定めたそのような価値などは必要がなくなるのだと主張しているのである。この大自然にそのまま従うには、己れを空しくしなければならないので、そこでその空しくなった状態を虚無といい、その虚無になったときの働らきをさまざまに説いている。車の輪の轂（こしき）は、真中が空になっているからこそ、車ぜんたいの働らきを生み、へやは戸やまどの空間のあることによってへやの働らきを生み、ものを入れる器は、その中が空になっているから、その器としての働らきをするといって、無というものの持つ働らきを述べようとするのである。

このように老子は人為を捨てて自然に従うことを理想としたのであったが、こういう考えかたが出てくる契機となっているものは、当時の社会の情勢と、そしていうまでもないことであろうが、その中国社会が背景として持っている大自然であった。当時の社会は、前章で紹介した衛の蒯聵・輒父子の争いにみられるような、骨肉の争い、弱肉強食の

侵略の応酬というすさまじいものであった。このすさまじい時代の様相は、この父子の争いが起るまでにすでに二百年にあまる間つづいて来ており、考えようによってはそのような状態のほうがあたりまえとも思われるぐらいである。

孔子と同じように老子もまたこのような社会に対して無関心ではいられなかった。しかしだからといって、かれは孔子のように、さまざまに礼を説いて遍歴することには大した期待は持たなかったのである。そのようなことは無意味に近い効果しかもたらし得ないことを、かれの目は見抜いていた。かれの頭脳は、現実に対してこれを現実的に処理するには、あまりにも鋭かったのであろう。かれのことばを見ても分かるように、そのことばは直観的であり感覚的である。かれは着実に人を説得するよりも、むしろ一挙に、人々が抱いている価値の基準そのものを、そしてそれによって成り立っている礼そのものを、まったく顚倒せしめることによって、別世界の実現を考えたのであった。そして一方、大自然に目を転ずるとき、そこに生きる人間の何と小さなことであろう。洪水に悩まされ、旱魃におののき、時にはすさまじいいなごの大群に、凶年同様の被害を受ける。こうした大自然の猛威に対しては、人間はただひたすら耐え忍び、その自然の猛威が通り過ぎるのを待つほかはないのである。耕しても耕しても耕し切れぬほどの広大な土地と、豊富な物産に恵まれつつも、しばしば見舞われるこのような自然の猛威とによって、中国の農民はすでに長い間その心情を養われて来ていたのであった。老子もまたこの自然と人間との関係を見て、そこに人間の取るべき普遍の道を見出だしたのであった。老子の思想はこうして、このような農業民の心情に共通するものを持ち、すでに触れたように、のちには道教とも結び付くようになったのである。

老子の思想はしかしあまりにも非現実的であった。社会に対する関心と個人の生命を全うする念願との二面を有していたにもかかわらず、思想という面においてはそれは個人の、しかも知性のすぐれた人々の、現実より己れをくらます、よりどころとしてのみ生きつづけたのであった。また老子のことばに出てくる「無」ということも、鋭い頭脳の持ち主のかれではあったが、それはすでに述べたような意味で用いられているに過ぎないものであって、「無の哲

理」というような深い意味を持つものではないのである。

しかし、実をいうとこの老子の書は、今なお多くの謎を遺しているものなのである。老子その人についても、はっきりしたことは分らず、その書も内容的に統一されてはいない。後世の文章がまぎれ込んでいるともいわれ、また病気なおしや、まじない師や、計算術師のことばとも思われるようなものも見える。そしてそれらについて、いま現に新しい考え方が出されている状態である。ここでは現在の通説に従い、時に筆者の見解をも交えて記したのである。筆者は老子の書は、当時のさまざまな技術者集団に属する人々の文明批評的言句が、原始老子書ともいうべきものの中に、時代と共に、断片的に付け加えられていったものであろうと考えている。

## 二　荘子の思想

前節の老子についての記述の中に、道家の思想がのちの仏教に結びついて格義仏教が形成される可能性が認められることは、すでに読者も気付かれていることと思う。しかしそれはまだ十分には練られておらず、素朴な直観としてとどまっているに過ぎなかった。それが明確な一つの思想として確立するには、ここに述べる荘子の出現を待たねばならなかったのである。

荘子が出現した時期は、やはりいわゆる諸子百家という多くの思想家が輩出した戦国時代で、儒家の孟子とほぼ同じ時期である。

かれの思想は、かれがはじめ儒家の礼を学び、のちに老子の思想にはいっていったといわれているように、単に老子の思想のみを受け継いだのではなかった。かれの記述の中には、儒家的生活様式を示すことばが、そのはしばしに見られるのである。しかしかれが、荘子の思想としてのちにいわれているような、かれ独特の思想を形成するようになる契機となったものは、老子の現実否定の考えかたであって、そのことはかれ自身も明らかにしているところである。

けれどもまた、思想内容からいうと、かれは決して老子を信奉したのではなかった。かれは儒家をも信奉せず、また老子をも信奉しなかった。それらを共に自己のうちに取り入れつつ、それらを超えて、かれ自身の思想を形成していったのである。かれは儒家の徒が、礼に拘束されるあまりに生気を失い、身動きがとれなくなって、本来人間を人間らしくするはずの礼教が、かえって人間らしくさせていない結果となっていることにあきたりなかった。そして礼がその本来の役割を果たすためには、人間自身の、今のことばでいえば、その主体性を確立することこそが必要なのだと考えるのである。これはすでに第二章で引用した孔子の「人能く道を弘む、道、人を弘むるに非ず」ということばと、まさに符節を合するものであろう。しかし孔子においては、人に道を弘めさせる力となるものは何かという点には言及されていない。孟子になると、その力の根源となるものを「気」として捉え、これを天地の一気ともいい、また従って、「我、よく吾が浩然の気を養う」ともいったのである。荘子はしかし、このような知的認識の方法は取らなかった。そのような方法の無力なことを、かれはすでに知っていたからである。この点については、老子の知的な認識に対しても、かれは同様に考えている。すなわち、老子は礼教を否定し、一般の人々が持つ価値の基準を顚倒せしめ、自然への復帰を説いたが、それはなお知的の認識を通じてであった。荘子はそのような知的認識と、そしてそれを得しめようとする言説そのものをすべて拒否し、直接に自然そのものと一体になることによって、己れの存在を確認し、物をして物たらしめているものを捉えようとしたのであった。そしてその実践としてとられた方法が、坐るという精神集中の方法であった。これはまさしく、のちの禅につながるものであった。坐るということはしかし荘子の独創ではない。それはすでにかれ以前から行なわれていたものである。すなわち神を祭るときに、その幾日か前から祭主は身を潔めて神前に坐り、一心に神を念ずるのである。このことを礼では「斎」といっている。荘子の独創は、この斎を、神を念ずる斎ではなくて、精神集中の斎としたところにあった。かれはこれを、かれのことばで「心斎」といっている。どのような坐りかたをしたのか明らかではないが、特別に説明をしていないところから考えると、おそらく

普通の正坐をしたのであろう。呼吸のしかたは非常に深い呼吸法のようである。「古の真人はその息深々たり」とも「真人の息は踵（くびす）を以てす」とも、かれの書の大宗師という篇には述べられている。このような精神集中の鍛錬の結果、かれは天地同根・万物一体・物我一如の心理的体験を得るのである。これはまったく禅そのものではないだろうか。

　荘子の書は難解でありまた大部なものではあるが、要はかれ自身のこの体験を述べたものにほかならない。今、その中の一つ、二つを紹介しよう。一つは有名な庖丁（ほうてい）の話である。庖丁というのは調理人のことである。魏（ぎ）という国の文恵公に仕えた調理人が、公のために宗廟にささげる牛を切り剖（さ）いていったときのことである。その調理人の刀さばきがあまりにも素晴らしいのを見た公が、その調理人に尋ねた。「技もここまでに達するものなのであろうか」と。

調理人の答えの中に、荘子は自分の主張を寓するのである。調理人は答える。

「私の好んでおりますものは道でございます。それは技以上のもので、技といわれるような程度のものではございません。私がはじめて牛を剖きましたときには、私は牛に目を奪われておりました。三年程たちますと馴れて参りまして、牛のことばかりを考えるということがなくなり、大体どの部分はどうなっているかということが、その牛を見ないでも分るようになりました。現在は精神の霊妙な働らきによって牛に向かい、目では牛を見ておりません。すべての感覚はその働らきをやめ、働らいておりますものは、ただ精神のみでございます。手は自然に動いて骨と肉とを切り離し、また骨そのものをも、自然に解きほぐして参ります。手の動きが骨やすじに触れて滞（とどこお）るということはまったくございません。どんなに細かい部分でもこの通りですから、まして解きほぐしやすい部分は、なお一そう楽に処理してゆくことができます。すぐれた調理人は一年ごとに、自分の用いる刀を代えるといい、また普通の調理人は一と月ごとに代えると申します。これは、かれらの用いる刀が、肉を割（さ）いたり骨を切ったりして長持ちしないからでございますが、私の用いておりますこの刀は、使い始めましてから、十九年もの年月がたち、また切り剖きました牛は数千頭にも上りますが、その刃は見事に研ぎすまされて、いま新しく砥石（といし）にかけられたように、刃こぼれ一つございま

せん。それは私の手が、自然に骨や肉のすきまを辿って、自由に動いてゆくからでございます。それゆえ、十九年間用いましても、新しい品と同様に、その輝きを失っておりません。それでもなお、難しいところに参りますと、身は自然にひきしまり、視点も一つに凝集し、手の動きは慎重になって参ります。そうして最後にばらりと切り離されましたあとはと見ましても、刃の跡は少しも見られず、なめらかにまた平らかでございます。そのあとは静かに立ったまま、周囲に異常がないかどうかをおもむろに確かめ、ゆっくりと刀をぬぐってこれを鞘におさめるのでございます。」

ここには物と我とが一つになって、そこに物も我もなくなっている状態、そしてそれこそが真に物も我も生かす道であることが、調理人と刀と牛の三者の関係において説き尽くされている。そしてまた、物と我とが一つになるということが可能になる道程として、三年なり十九年なりの、牛を剖くという行為に対しての、精神集中の訓練があるということが述べられている。牛を剖くという行為は、ここでは一つの比喩であって、それは実は自然に没入するということにたとえたのである。

この精神集中の方法が、具体的には坐るという方法を取っていたこと、身心を静止せしめて、意識を一点に集中するという方法を取っていたことを示す一つの話をまた見ることにしよう。この話は、孔子とその弟子顔回とに問答をさせて、飄逸味(ひょういつみ)あるいは洒脱味(しゃだつみ)を濃厚にただよわせている点でも、のちの禅味との共通点を思わせる興味のある話である。

顔回「先生、私は心境が進歩いたしました。」
孔子「それはどういうことかな。」
顔回「私は仁や義を忘れました。」
孔子「それは結構なことだ、だがまだ十分ではない。」
後日また顔回は孔子に会って言った。

顔回「先生、私はまた心境が進みました。」
孔子「どういうふうにかな。」
顔回「私は礼法や音楽を忘れました。」
孔子「それはよい、だが、まだまだだ。」
後日また顔回は孔子に会って言った。「先生、私はまた心境が進みました。」
孔子「それはどんなふうにかな。」
顔回「坐忘いたしました。」
孔子はびっくりして言った。「坐忘とは一体どういうことか。」
顔回「私のこのからだは意識から失われ、耳は物の音を聞かなくなり、目は物の姿を見ることがなく、すべての物はその存在を失ない、またそのように意識するということもなくなって、大自然の働らきそのものと一つになりました。このことでございます。」
孔子「大自然と一つになったときには、自分の好悪の念もなくなり、またかくあらねばならぬという必要もなくなる。お前はまったく私以上のものだ。これからは私は、お前を師匠としよう。」

この話は、荘子が、仁や義、礼法や音楽について、それらを無価値なものとして斥けたのではない。逆に、仁や義、礼法や音楽について、それらに精神を集中する結果、それと一つになり、さらに心境が進んだ結果、仁義礼楽をも含めて大自然と一つになるということを説いているのであって、この点が思想内容からいって老子とはまったく異なる点なのである。荘子が自分の思想を、儒教の代表者である孔子と顔回との問答の中に載せ、その素材として、これまた儒教の最も重んずる仁義礼楽に取って述べているところに、この話の面白さと、着想の素晴らしさがあるのである。ことに最後に、孔子に、これからはお前に従うことにしようと、顔回に向かって言わせているところは、落語の「ら

くだ」にも似た飄逸味を漂わせている。もっとも落語の「らくだ」では、主人公の屑拾いが、酒の力によって、それまで自分を押さえつけていた連中を、逆にあごで使うというようになる変化の面白さなのではあるが、一方また、題名にとられている「らくだ」といわれる人物は、すでに死んでいる状態で、話の中に登場してくるという、人を食った設定になっているところを合わせ考えると、この話は、あるいは荘子のこの「坐忘」の話がもとになっているのかもしれないと思われるのである。それはともかく、荘子の書には、この「忘」のほかに、「夢」「遊」ということばが、非常に重要な意味を持って用いられているのであるが、禅においてもまた、これらの語が、同じく大きな意味を持ってしばしば用いられていることを考えるとき、荘子の思想が、禅の成立にいかに大きく作用しているかが思い知らされるのである。

## 四　禅と新儒教

前章までは、禅がその成立上、中国の伝統思想によってどのような作用を受けて来ているかについて、その形式と内容との両面にわたって述べたのであるが、そのようにして成立した禅は、次には逆にその伝統思想に対して大きな影響を与え、すでに記したように宋・明時代の新儒教を成立せしめるに至ったのであった。

新儒教は別に「性理学」ともいわれるように、人間とそれを取り巻く宇宙万物についての存在に関する哲学的反省を、その基本に持っている。性理とは、人間存在の理法というような意味である。略して「理学」ともいい、また「道学」ともいう。これは、新儒教では、孔子の唱えた正しい「道」が、曽子・子思・孟子と受け継がれ、孟子没後は千三百年を隔てて、直接にこの新儒教に受け継がれたものであるとする、いわゆる道統論から、このようにいうのである。またこの新儒教は、のちに二つの系統に分かれ、一つは南宋の朱子によって大成されたのでこれを「朱子学」

といい、またその時代の名をとって「宋学」ともいっている。他の一つの系統は、のちに明の時代になって、王陽明によって発揮されたので、これを「王学」または「陽明学」といっている。

この新儒教の基を開いたのは北宋の周敦頤（しゅうとんい）である。かれはこの宇宙万物の存在に関して禅の心的体験を基本にして次のように考えた。

一、万物の存在をして存在たらしめている根元的な力を持っている「太極」なるものがある。
二、この「太極」の持つ活動力によって、陰陽二種の「気」なるものが生ずる。
三、この陰陽二気の交流配合によって、木・火・土・金・水の五元素、いわゆる「五行」が生ずる。
四、この「五行」の交流配合によって万物が生ずる。
五、その根元となっている「太極」なるものは「無極」である。

㈠と㈡はすでに古代より易において示されているところであり、また㈣については漢代に五行説として知られているものである。また「無極」なる語は、『老子』第二十八章に用いられているものである。とすれば、この周子の考えは、易と老子と儒家の道とを混融したものに過ぎないように見える。しかし細かく調べると、易では「太極」より「両儀」が生ずるとあって陰陽とはいっていない。そしてこの「両儀」はただちに天と地とを意味している。また易ではこの「両儀」から「四象」を生ずといって、「五行」とはいっていない。そして「四象」とは水・火・木・金をいうとあって、「土」は含まれていない。この易の両儀を陰陽の二気として考え、これと五行とをこのように万物生成論として系列づけたのが周子なのである。そしてさらに、易の「太極」と、老子の「無極」とをあわせて、「無極にして太極」という定立をしたところが、存在の哲学として、実に見事な周子の着想なのであった。

この「無極にして太極」について、朱子は、次のようにいっている。単に「太極」とのみいえば「有」の立場である、また単に「無極」とのみいえば「無」の立場である、この「有」と「無」とを共に超越し、止揚した直観が、こ

の「無極にして太極」という定立なのだ、と。これはこの定立に対する陸象山兄弟の攻撃に応えて述べたものであるが、これでみると「無極にして太極」というのは、禅のいわゆる「父母未生以前の本来の面目」にほかならない。「本来の面目」というのも、「無極にして太極」というのも、その内容においては一つである。すなわち周子は易の「太極」に参じたのである。「父母未生以前の本来の面目」はかくして新儒教の存在論の基本となった。周子はこの基本の上に人間の存在の意義を見出だし、聖人の教えの重要性を説いた。古代の倫理的規範としての「礼」は、かくしてここに哲学的基盤を持つに至ったのである。

周子はこれよりさきに、すでに深く禅に参じていた。『居士分燈録』には、かれが仏印了元と無心の道について商量したことが記されている。周子が尋ねる。

「天命これを性という、性に率うこれを道という。禅門何ぞ無心をこれ道というや。」

元曰く、「疑わば別に参ぜよ。」

頤曰く、「参ずれば則ち無ならず、畢竟何を以てか道と為す。」

元曰く、「満目青山看るに一任す。」

ここで豁然として悟るところがあった周子は了元に偈を呈した。

昔　本と迷わず　今は悟らず
心融境会して　幽潜を豁く
草深き牎外　松道に当り
尽日　人をして　看れども厭かざらしむ

周子は仏印了元のみではなく、鶴林寿涯、黄龍慧南、晦堂祖心、東林常聡などの諸禅師に参禅商量している。周子ばかりではなく、この時代の人材はすべて禅門に入ったのであった。禅家の方においても、いわゆる五家七宗の一大

偉観を呈している。新儒教はこうした時代的思潮の中に形成せられていったのである。

この周敦頤が開いた新儒教を大成したのは南宋の朱熹である。周子の学は程顥・程頤の兄弟に伝えられ、その正しい学統をのちに朱熹が得ているというのが、道統論の見解である。この朱子もまたその青年時代、さかんな情熱をもって禅を学んだのであった。直接の師李延平に就いてから、儒学に戻り、ついにはかえって仏教を排するに至るのであるが、一たん禅の洗礼を受けたかれの思考は、かれをして漢唐以来の訓詁の学にとどまらせることはできなかった。のみならず、この排仏ということも、国家・社会の基本を成す人倫の道という点についてのことであって、存在に関する形而上学においての心得の工夫については、これを放棄してはいない。すなわち『大学』の「致レ知在レ格レ物」(知を致すは物に格るに在り)についてかれは次のように説くのである。

『大学』の教えの始めに当っては、学ぶ者に、すべての天下の物事について、かれらがすでに知っている理に基づいて、いよいよこれを窮め、その理の極みに至ることを求めさせるのである。そういう努力を長く続けた結果、一たび豁然として貫通したときには、すべての物事の表裏・精粗が理解されないということはなく、自分の心の本体とその霊妙な作用について、はっきりと把握できるのである。そしてこれが、「物」が至るということなのである、と。

『大学』の本文では、この「知を致すは物に格るに在り」のあとにすぐに続いて、「物格りてのち知至る」とあるが、朱子はこの「格物」と「物格」との転換点を、まさしく禅家の工夫で捉えているのである。この解釈の中では、豁然貫通という語が、きわめて重い働らきをしていることに注意しなければならない。

さきに記した周子が仏印了元に提起した問いは、実は『中庸』の冒頭にある語である。「天命これを性と謂い、性に率うこれを道と謂い、道を脩むるこれを教と謂う」とあるのがその最初の一句である。これについて朱子は次のように説明する。

性というのは理のことである。天が陰陽五行でもって万物を生み出す。その時に気がその物の形を作り、同時にその物なりの理が与えられる。したがって人が生まれたときには、すでに与えられた理に基づいて、健にして順なる五常の徳を備えているのであり、これが通常いわれるところの性というものなのである。

朱子はこの万物に備わった理を静坐心得によって窮めてゆくことが「知を致す」ことであるとし、その心得の工夫ののちに「豁然として貫通する」ことを要求したのである。

新儒教の他の一つの派である陽明学ではそうではなかった。陽明学は、太極の考え方について朱子と論争した陸象山を祖とするが、その陸象山の学を徹底させたものが王陽明である。陸象山は「心即理」といって、われわれの心にすでに理が備わっており、朱子のように自己以外のものについて理を求めることは、本来必要のないことなのだとした。この二派を禅家にたとえるなら、朱子は看話禅的であり、陸子は黙照禅的であるといえよう。陽明はこの陸子の論を『大学』の「致知格物」の解釈に用いた。知は本来己れに備わっているものであるけれども、それはそのままでは明らかなものではない、それは己れの行為を聖人の定めた教えに従って正してゆくことによって、始めてその光を放つのであると考えたのである。かれのこの解釈は多くの説を比較検討して得たというようなものではなかった。かれは正徳三年（一五〇八）貴州の竜場に左遷された。かれはここで真に生死の一関に直面し、みずから石棺を作ってこれに入り、日夜端坐刻苦の余に、ついにいわゆる大悟徹底をしたのであった。これを「竜場の一悟」といっている。かれはのちに朱子と同じように、国家・社会の存立という面から、仏教を排するに至るのであるが、その存在論の基本は、やはり、禅の心得体認の方法によっているのである。

新儒教については、他にも語るべき多くのことがあるが、一々これを記すゆとりはないので、今はその最も基本となる点について記したのである。

## 五　むすび

これまで述べてきたことによって、禅が中国の思想と密接不離な関係にあることが理解され、それが中国思想の生み出したものであるといわれることも理解されたであろうが、しかし禅とこれらの儒教あるいは老荘思想とは、やはり別のものであることを知らなくてはならない。ことに荘子の思想とは、その思想ならびにその心理的絶対経験とが、まったく同一といってよいものであるだけに、その相違は明確にされなくてはならないと思う。それは禅の思想の背景には、いうまでもないことではあるが、インドの哲学・思想が横たわっているということである。ことに中国仏教には第一章において触れたように、天台の教学、華厳の哲学などの世界に誇る深い思索の成果を持っている。禅はこれらの深い思索の基礎の上に築き上げられているのである。禅はこの仏教の哲学を、只管打坐の一点に集約したのであったが、それはあくまでも集約であって、他を放棄したのではない。「不立文字」の語にとらわれて、この背景を無視してしまっては、禅はついにその価値を失うに至るであろう。夢窓国師も、足利直義に与えた法話『夢中問答』の中に、二か所にわたってこの荘子との混同を戒めている。そしてこのことは、単に認識の問題だけではなく、現実の世界における実践、仏教のことばでいえば菩薩行に関連してくるのである。荘子においてはこの菩薩行が欠けている。儒教のことばでいえば経国済民の点において欠けているのである。こうして荘子の思想は決して禅と同一ではないのである。同じように、この禅と新儒教の関係もやはり、禅は禅であり、新儒教は新儒教としてはっきりと別のものなのである。

最後にインドの仏教が、中国の仏教へと漸次に変質して、ついに禅を生み出していったその基本的な力となっている、中国の思考の特質ともいうべきものについて触れておこう。その特質というのは、中国人の思考が、物をその外

側から捉えようとする性格を持っているということである。かれらの思考は、その対象となっているものの内側には及ばない。心というものについて言えば、それは常に何らか人間の行動にあらわれたものを捉えていうばかりで、インド人のようにその心を分析して、阿頼耶識(あらやしき)とか如来蔵とか、あるいは一念三千または蓮華蔵世界というような思惟には至らないのである。しかしながらこの特質は、また一方には中国独特の文化を生んだ。儒教の礼がそれであり、荘子の思想がそれである。そしてこの特質が仏教に作用して、教相判釈というような、釈尊一代の教説を分類整理するというインド人の思いも及ばぬ大事業をやってのけるのである。坐禅における実践は、まさしくこの物の外側からの把握なのであって、インドの仏教の種子が、中国の思考の形式の中に、中国禅として結実したのである。禅はのちにさらに日本の文化の形成に大きな役割を果たして来たが、今後はまたさらに世界の思想界に大きく貢献してゆくことであろう。

# 禅と西洋思想

阿部正雄

「禅と西洋思想」という課題は、今日是非究明されなければならぬ課題の一つであると同時に、究明するにはきわめて困難な課題でもある。このような広汎な領域にわたり、その核心を捉えるのに困難な課題を、十全に取扱うことは、現在の筆者のとうてい堪えうるところではない。ここでは、この課題に対する一つの試論を書きしるし、読者諸賢の叱正をえて、後日の補正を期したいと思う。

## 一

およそ人間は、今も昔も、西洋においても東洋においても、目前の現実、感覚的にふれる現象、現在生きていることの世界にのみ、終始することに満足できない。散りゆく花の中にも永遠の美を感じ、夜空の星を仰いでは宇宙の理法を思う。自他の悪を見てはあるべき人間の姿を求め、死すべき生命に面しては不滅な世界の実在を願う。これらはすべて人間の本性に根ざした事柄である。人間は、見えるものの背後に見えざるものを、現象の根底に法則を、事実の奥に意味を、現実の彼方に理念を、求めてやまない。それは現実界に内在する故に現実界を超越するものを、個々の事象にかかわるからこそ普遍的なるものを、生滅変化を絶えず体験するものとして不変にして永遠なるものを、求め

ずにはおれない人間の本質的要求に由来する。人間は形而上学的動物であるとある哲学者はいったが、この規定は、東西古今に通ずる人間の根本規定であるといえよう。しかしまた、人間は形而上学的動物であればこそ、現実を越えた理念的なもの、事物の背後の普遍永遠なもの、の存在を否定する立場、個々の事象の存するこの現実界を唯一の実在する世界と主張する立場も、現われてくる。したがってこの、現実的なものと理念的なもの、内在的なものと超越的なもの、個別的なものと普遍的なもの、時間的なものと永遠的なもの、との間の対立と緊張こそは、不断に人間存在を貫き、常に人間の生を問題と化せしめる当のものである。この対立と緊張を、ここでは簡単に「事」と「理」(一)の間の対立と緊張とよぶこととする。「事」と「理」の対立と緊張に貫かれた存在、それ故にこそ自らを絶えず問題として自覚せざるをえない存在——これが人間の宿命であり、本質である。

(一) ここに用いた「事」と「理」という用語は仏教に由来する。仏教においても、「事」は現実的、個別的、時間的、差別的なものを、「理」は理念的、普遍的、永遠的、かつ平等なものを、意味するからである。ただ理念的、普遍的なものを具体的に何とするかは、後述するごとく仏教と西洋思想とでは大いに異る。

この「事」と「理」の対立緊張の関係の全体を、もっぱら「事」を基礎として把握理解しようとする立場がある。東洋西洋を通してみられる様々な経験論的立場がそれである。これに対し、同じく「事」と「理」の対立緊張関係の全体を、「理」を原理として、把握理解しようとする立場がある。これまた東洋西洋を通じてみられる様々な観念論的立場である。しかしこのような経験論も観念論も、共に「事」と「理」の対立緊張の次元そのものを越えることなく、その次元の上に立ちつつ、対立の中にある一方を原理として、二者対立の全関係を把握理解しようとするものである限り、それらの立場は共に根本的解決を提供するものとはいえない。事—理の対立緊張に真の解決を与える立場は、事—理の対立緊張の次元そのものを何らかの形で越えた立場でなければならないであろう。それはすぐれた意味においての形而上学的(メタ・フィジカル)な立場でなければならないと考えられる。

今、このような眼で西洋の哲学思想と東洋の思想、特に仏教思想とを、一望のもとに眺める時、次のようなことが言えないであろうか。

古代ギリシア思想が到達した最高峰ともいうべきアリストテレスの哲学、特にその「メタフィジカ」において、存在者をして存在者たらしめる「存在」そのもの、即ち絶対的な Sein が、基礎づけられた。アリストテレス以後の西洋の形而上学の歴史は、この「存在」の延長線上に築かれたものであった。これらアリストテレス以来の「存在」の形而上学をすべて独断的としてしりぞけ、「学としての形而上学はいかにして可能か」との問いを発しつつ、独自の批判的方法をもって、全く新たな基盤の上に形而上学の可能を示そうとしたのは、カントであった。新たな基盤とは、超越論的な純粋実践理性の法則、即ち絶対的な「当為」Sollen であった。西洋の哲学思想は、カントにおいて決定的な転換点に逢着した。実体的な「存在」の形而上学は、主体的な「当為」の形而上学になったのである。カント以後今日に至る西洋の哲学思想の歩みは、アリストテレス的な「存在」とカント的「当為」との両極の緊張をめぐりつつ、あるいはそのいずれかの一方にひかれ、あるいはその両者の調和を計り、あるいはその両者を何らかの形で越えようとする、彷徨と摸索の軌跡であったといえないであろうか。その中にあって、ニーチェとハイデッガーは、明らかに「存在」でも「当為」でもない「虚無」を大きな問題とした。

しかし、「存在」Sein と「当為」Sollen が、アリストテレスとカントにおいて、それぞれ相対性を脱した絶対的性格において自覚され、形而上学可能の根本原理とされたのと同等の意味において「虚無」Nichts が把握されたことは、二千数百年に亘る西洋哲学思想の歴史の上においては見出されえない。「虚無」をこの意味において思想的にも明確に自覚し、徹底して基礎づけたのは、インドの龍樹であった。龍樹の空観は、インド大乗仏教の頂点をなし、単なる哲学思想につきるものではないが、仏陀以来の宗教的自覚に根ざしつつ思想的には有無を絶した絶対的な Nichts の立場を確立し、その後の大乗仏教の思想的原点となった。

有
Sein
（アリストテレス）

無
Nichts
（龍樹）

理
Sollen
（カント）

「存在」Sein と「当為」Sollen と「虚無」Nichts あるいは、「有」と「理」と「無」――これらはすべて、ここでは相対性を脱した絶対的性格において語られているものとして、さきにのべたところの、事―理の対立をば、原理的に越えた立場といいうるのではないか。事―理の対立を原理的に超克する道は、「有」・「無」・「理」の三者のいずれかを絶対化することにより初めて可能なのではないか。アリストテレスとカントと龍樹は、時代と場所を異にしつつ、それぞれこのような絶対的自覚に至ったといえないであろうか。われわれは「存在」と「当為」と「虚無」、あるいは「有」と「理」と「無」――絶対的な意味における――を、人間思想にとっての、したがってまた人間存在そのものにとっての、三つの根源的範疇とよびたいと思う。それは、人間存在を貫き、人間の生をして不断に問いに化せしめる事―理の対立を、原理的に越える三つの可能的な範疇、本質的な問いに対する三つの可能的な本質的答えと解されうるからである。これら三つの範疇は、互いに他に還元することのできぬ超越性、絶対性をもっているが故に、まさに三つの根源的な範疇なのである。東西にわたる人類の思想史上において、この三つの根源的範疇は、アリストテレスとカント、および龍樹によって、それぞれ思想的に確立されたのである。しかし、このことを明らかにするためには、今少し立入った考察が必要であろう。

## 二

アリストテレスに先立つプラトンにおいては、周知のごとく、感覚的な現象、生滅変化する事物の背後に、超感覚的なイデア、生滅変化せぬ普遍なイデアがみられていた。すなわち、「事」としての現象の背後に「理」としてのイデ

アがみられていた。しかもそこでは「事」としての現象は、「理」としてのイデアを原型とし、それを分有する模像であるとされていた。ただしプラトンの場合「理」としてのイデアは、単に自然的存在の理法としての理論的存在論的性格のものというよりも、むしろ最高のイデアは善のイデアであり、それをエロス的に追求してやまぬきわめて倫理的実践的性格をおびたものであった。つまりプラトンにおいては「理」としてのイデアこそが、「事」としての現象をば現象たらしめる真の実在であったが、この「理」としてのイデアにおいては、自然の理法と人間の理法、理論と実践、理性と意志とは、互いに分裂せず、いわば未分的に把握されていた。

このように未分的でありつつ、理論的存在論的というよりも、むしろ実践的倫理的色彩の濃厚であったプラトンのイデアと現象の関係は、アリストテレスにおいては、倫理性、実践性を払拭し、理論的存在論的性格を明確にした形相と質料の関係に置き変えられた。それのみではなく、プラトンのイデアが、現象の原型として、現象に対し超越的自存的であったのに反し、アリストテレスの形相は、むしろ潜勢(デュナミス)としての質料を、現勢(エネルゲイア)としての個物(現象)に形成する原理として、個物を離れず、個物そのものに内在するものであった。プラトンのイデアは、現象に対し本質的に先在するものであったが、アリストテレスの形相は——個物の質料と区別されうるものでありながら——常に個物と共にあり、個物において見出されるものであった。プラトンによって確立せられたイデアの世界、即ち現象界を超越してそれを背後より可能ならしめる普遍的原理としてのイデアの世界、——それをばふまえ、それをば乗り越えることによって、アリストテレスは、個々の現象、個物そのものに即して、形相をみたのである。有るものをして有るものたらしめる「有」、存在者の「存在」即ち ousia(ウシア)にアリストテレスが到達したのは、まさにこのようなプラトンのイデア説を超克してであった。そこには事—理の対立の、きわめてラディカルな克服がみられる。アリストテレスにより自覚された「存在」ないしは「有」、(特に神としての最高の「有」)は、この意味で相対性を脱した本質的絶対的性格の「有」であり、したがってそれは、さきにのべたように、人間思想の根源的範疇の一つと考えられ

るのである。

ギリシア思想を、事―理の対立と緊張という観点よりかえりみる時、プラトンにおいては、「事」としての現象の背後に、それをそれとして可能ならしめる「理」としてのイデアをみ、前者が仮現の世界であるのに対し、後者が実在の世界であると考えられた。いいかえれば「事」を「事」たらしめる「理」こそが、真に存在するものとされた。このプラトン的立場をふみ越えたアリストテレスは、プラトンにおける「事」と「理」の関係をば、ある意味において顛倒させたといえよう。アリストテレスにおいては、個物が即ち実体であった。個々の「事」そのものが、真の「有」であった。しかしそれは、決して単なる直接性においていわれているのではない。そうではなくて個々の「事」を超越する普遍的な「理」としてのイデアを、特にその超越性・離在性をば否定することにより、再び「事」そのものに――イデアならぬ形相(エイドス)の名のもとに――立ち帰った所、そこに「有」が自覚されたのであった。形相はアリストテレスにより、「理」というよりも「有」というべきものであった。アリストテレスが形而上学の根柢とした「存在」――「有」とは、このように「事」を超越する普遍的な「理」の否定を介することにより、初めて「事」を「事」たらしめる「有」として自覚されたところの「有」であった。しかしこの形相としての「有」は、決して静的ではなく動的であった。最高の「有」としての神は、もはや質料としての影をのこさぬ純粋な第一形相(プロトン・エイドス)として、また第一動者であった。窮極の「有」は純粋運動そのものであった。

アリストテレス以来の西洋形而上学の多彩な歴史は、このアリストテレスの「有」を基調として奏でられた様々な変奏曲の歴史であった。カントの批判哲学は、この「有」の変奏曲の歴史に終止符を打ち、全く新たな基調音を奏でる形而上学への序曲であることを意図した。その新たな基調音こそ、Sein ならぬ Sollen、即ち純粋実践理性の法則という超越論的な「理」であった。

アリストテレス以来の古い形而上学をすべて独断的として粉砕したカントは、しかしながら人間のやみ難い形而上

学的関心、即ち感覚の及びえない超越的、形而上的対象を認識したいとの人間の形而上学的関心そのものを、決して否定しなかった。それぱかりではなく、人間の本質に属する素質として、その関心は充たされなければならぬと考えた。この立場から、カントは「いかにして形而上学的認識は可能であるか」の批判的問いを発し、理性能力そのものの批判を自らの課題とした。周知の通り、その批判哲学が明らかにしたことは、形而上学的対象の認識は理論理性によっては不可能であり、ただ純粋な実践理性とそれに基づく信仰によってのみ可能であるということであった。ここでは、プラトン以来必ずしも明別されなかった理論理性（理性の理論的使用）と実践理性（理性の実践的使用）が本質的に区別されたばかりでなく、そのように両様に使用される理性が、単に人間に生来与えられている理性としてではなく、かかる自然的理性を原理的に可能ならしめ、事実的にも根拠づける超越論的な純粋理性として把捉されている。ここには、古代ギリシア以来見られなかった「事」と「理」との全く新たな緊張がある。それは「理」自体を可能ならしめる「理」、即ち「理」の「理」を一方の極とする「事」との極度の緊張である。「事」はこのような「理」を根拠としてのみ、初めて正当に「事」でありえたのである。しかもカントが明らかにしたことは、このような性格の純粋理性にせよ、それが理論的に使用される限りでは、形而上学的理念は、思弁されはするが認識されることは不可能であり、ただそれが実践的に使用せられた時にのみ、道徳的信仰を通して認識されうるということであった。外なる自然に対象的にかかわる理性の理論的使用によってではなく、それを内に深くむきかえ、自らの意志を主体的道徳的に規定するその実践的使用においてのみ、形而上学的認識の可能が基礎づけられるとする、カントのこの実践理性優位の立場は、アリストテレスの理論的存在論的立場に代って、再びプラトンのイデア論にみられる倫理性、実践性優位の立場を回復したとみることができよう。しかしそれは、いうまでもなく、プラトン的な「理」の立場の単なる回復ではない。プラトンの立場を越えたアリストテレスの存在論、すなわち「有」の立場をば、断乎として拒否することにより、それをその根柢より転換せしめ、前述したごとく「理」の「理」ともいうべき純粋理性の立

場を、超越論的に基礎づけたのである。しかも、そこにおいて理論的使用と実践的使用を明別し、前者によってではなく、ただ後者によってのみ、形而上学的理念が道徳的信仰を通し実践的に認識されうるとしたのであるから、カントが形而上学可能の原理としたのは、「理」の「理」の立場といっても、自然法則一般を原理づける Müßen 必然としてのそれではなく、道徳法則一般の根拠となるべき Sollen 当為としてのそれであった。

なおアリストテレス自身においても、善やしたがって当為が問題にされている。しかし彼にとっては価値的に善なるものは、存在的には中間、即ち事物または状態の「中」を意味した。そこでは善や徳も存在論的に捉えられていた。それに対し、カントは道徳の問題を意志の場に移し、そこに純粋実践理性の法則としての「当為」を基礎づけたのであった。カントにとって理性は本来実践的であり、またそれ故にこそ形而上的であった。そして「純粋理性はいかにして意志を規定しうるか」という批判的課題の究明を通して、断言命法の可能、理性の自律の立場、また道徳的要請としてにせよ、自由、不死、神などの形而上学的理念の認識根拠を確立したのである。それはプラトン的な「理」とも、それを越えたアリストテレス的な「有」ともはっきり異る、全く新しい「理」の立場、実体性の次元を自覚的に越えた、真に主体的な「当為」としての「理」の立場である。カントにより基礎づけられた超越的な道徳法則としてのこの主体的「理」こそ、アリストテレス形而上学の根柢とされた実体的「有」とは異る、人間思想、人間存在の第二の根源的範疇とみなすことができよう。

## 三

「存在」と「当為」、「有」と「理」は、アリストテレスとカントにより、このように絶対的な意味において基礎づけられた。しかし「虚無」または「無」は、西洋においてはついに形而上学の根本原理とされることはなかった。

古代ギリシアにおいては闇が光の、悪が善の、欠けた状態と考えられたごとく、「無」は「存在」の欠如態、即ち

非存在と考えられた。「無」は「無」としてそれ自体あるのではなく、「存在」の消極態、欠如態として、第二義的にのみ問題とされた。「無から何ものも生じない」ex nihilo nihil fit というのは、アリストテレスをふくめての古代ギリシアの思想であったといえよう。

アリストテレス以来の形而上学を独断的としてしりぞけたカントは、ギリシア以来の道徳哲学をも、その道徳原理そのものの原理づけに批判を欠いた誤れる道徳哲学としてしりぞけ、純粋実践理性の立場を批判的に確立したのであった。そこには、人間に生来与えられていると解されてきた道徳的理性や道徳的感情をふくめての人間本性をば、直接道徳原理とすることへの不信がみられる。カントには、人間に生得的な道徳理性や道徳的感情は、ただちに普遍的な道徳原理になりえないというきびしい自覚があった。しかし、この自覚は、決してカントを人間性への絶望や罪の自覚へと導きはしなかった。人間道徳可能の否定へとは導きはしなかった。そうではなくカントが導かれたのは、「純粋理性は意志を規定しうるか」の問いを通して、純粋実践理性の立場の確立へであった。それは、人間の道徳性を「有」りとする立場でも「無」しとする立場でもなく、どこまでも「あるべきである」とする立場であり、それは主体的実践的「理」(より正確には「理」の「理」)の立場として、いかなる場合にも無条件的に「汝まさになすべし」と命ずる超越的な道徳的「当為」の立場であった。カントが形而上学可能の唯一の原理としたこの「当為」は、したがってアリストテレス的「有」を否定するものではあるが、「無」を原理とするものではない。そのいずれでもない所に立って、義務のために義務を行うことところ真の自由であるとするところの、主体的、実践的な「理」の「理」の立場であった。その宗教哲学において、カントは根元悪を深く問題としたが、そこにおいても彼は決してこの主体的な「理」の「理」の立場を破棄せず、むしろそれを徹底せしめることにより根元悪の問題をも克服しうると考えた。「有」でも「理」でもなく、「無」がきわめてラディカルな形で一切の根本原理として基礎づけられたのは、先に語ったごとく、インド大乗の頂点に立つ龍樹によってであった。しかし龍樹の「無」——より正しくは「空」śūnyatā

——の思想も、もとより突如として出現したものではない。仏陀の説いた縁起説は、われわれが経験するいかなるものも、他のなにものかに縁(よ)って生起していると主張するものとして、その中には、一切のものはそれ自体独立に存在するような実体性をもたない、という実体否定の思想がふくまれている。仏教の根本命題の一つとされる諸法無我（あらゆるものは恒常的実体をもたぬ）は、このことをよく現わしている。そこには空思想の明らかな萌芽がみられる。しかし原始仏教においては、縁起説と空思想はまだ素朴にむすびあっていた。このような空思想を自覚化し、教説の中心に据えたのは、アビダルマ仏教であった。しかしその自覚化の仕方は、諸現象を多様な要素に分析することにより実体の観念を排除し、かくて一切は空であることを主張するものであった。したがってアビダルマ仏教の空思想は、いわば分析論的観察に立つ空思想であって——この故のちに析空観(しゃくくう)(一)とよばれた——そこではいまだ実体、ないし「有」の観念の、否定超克は徹底されていなかった。むしろ分析された諸要素の実在性は、みとめられていた。

しかし般若経に始まる大乗仏教の思想家たちは、このアビダルマ仏教の析空観を越えて、体空観(二)とのちにいわれる立場を樹立した。それは諸現象を要素に分析することにより現象の空であることを明らかにするのではなく、一切の現象がそれ自体原理的に空しいこと、存在そのものの空性、を主張する立場である。般若経は「有ニ非ズ、有ニ非ザルニ非ズ」と、単に有を否定するのみではなく、有の否定としての無をも否定する二重否定、即ち非非の立場を明らかにし、ここに有無の二辺を離れた「空」の自覚、即ち般若の智慧を開示した。この般若経の空思想をば、なおそこにみられる神秘的直観性を自覚にまでたかめることにより、徹底的に論理化したのが、ほかならぬ龍樹であった。龍樹は、概念に対応してものが実在するとする当時の実体論者は、現象界の実相をみあやまった虚妄観に堕したものと批判し、概念の虚妄性を脱却した処に無相としての真実在があらわれるとした。かくて龍樹は、現象をそのまま実在とする常見をしりぞけたのみではなく、それの対極としての、空無を真実なりとする断見をも虚妄なりとしてきびしくしりぞけ、肯定と否定、有と無にかかわる一切の虚妄観より解放された自主自在な立場を、大乗的な空の立場とし

て中道とよんだ。したがって龍樹にとっての「空」は、虚無ではなく妙有であった。真の空（絶対無）は、空をも否定する空であるからこそ、一切の現象、一切の有るものをして、真に有るものたらしめる絶対現実であった。人間存在を貫き、人間の生をして不断に問いに化せしめる、現象（事）と理念（理）の対立・緊張は、かくて龍樹にとっては、「無」において、ただし有無の対立そのものを越えた「無」、即ち「空」において、その解決が見出されたのであった。「無」は、このように龍樹により、現実を真に現実として開示する根本原理として絶対化されたが、われわれはここに、アリストテレス的「有」とも、カント的「理」とも異る、第三の根源的範疇を見出すのである。

（二）、（三）天台宗において、小乗仏教の空観を析空観、大乗仏教の空観を体空観とよんだ。

## 四

以上アリストテレス、カント、および龍樹により、人間思想・人間存在の三つの根源的範疇ともいうべき「有」と「理」と「無」が、それぞれ相対性を脱した絶対的意味において、したがって事―理の対立を越えた形而上学的原理として、自覚されたということを述べた。もしこのように考察することが許されるならば、われわれは次の課題として、何故に西洋思想においては、「無」が、事―理の対立を越える原理として、龍樹によって自覚されたような徹底性においては自覚されるに至らなかったのか。果して東洋思想、特に仏教思想において、「有」や「理」が、アリストテレスやカントにおけると同様の深さにおいて、事―理の対立を越える原理として問題にされ、追究されたであろうかを問わねばならない。かく問うことは、本論の主題「禅と西洋思想」を解明するための基礎的考察を提供するであろう。しかしこの問いに入って行く前に、われわれは、西洋思想の今一つの源流であるヘブライズムを、そして二千年にわたり深く西洋思想を培って来たキリスト教を、上記の視点との関連において考察しなければならない。

キリスト教はいうまでもなく、哲学ではない。また思想につきるものでもない。それは人間理性により到達される

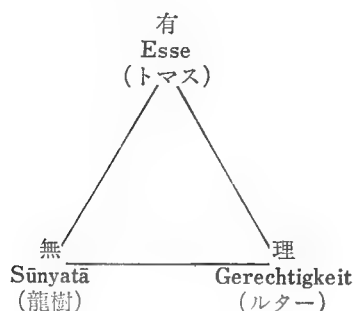
自覚ではなく、啓示としての生ける神の言に、ひたむきに聴従する信仰である。それはおよそいかなる思惟による合理的判断の結論ではなく、一切の思惟の挫折の彼方において神に出会い、神の愛により死して甦らしめられる新生の生活、霊における生活である。しかしこのような啓示への信仰、霊における生活であっても、それが人間にかかわる事柄である限り、それは人間存在に深く――あるいは最も深く――根ざしており、従って人間思想に本質的にかかわっている。この意味においてキリスト教を、さきに述べた「有」と「理」と「無」という人間存在・人間思想の三つの根源的範疇との関連において考察することは、必ずしも当を失しないであろう。特に今、ギリシア以来の哲学思想と共に「西洋思想」を構成するところのキリスト教思想として、これを考察しようとする場合、なおさらそういえるであろう。しかし同時にキリスト教自体は、キリスト教思想を越えたものであることは、常に忘れられてはならない。

キリスト教思想は、ギリシア思想と共に「西洋思想」の二大源流をなすといわれるが、この両者は互いにきわめて異質的である。ギリシア思想には、人間と世界への素朴でおおらかな肯定がみられるが、ヘブライズムには、人生の否定面への深く鋭い自覚が貫いている。何よりもそこには、人間の知性と道徳性への絶望と、それと相表裏して超越者からの断絶の自覚がある。エデンの園の物語は、神が知るごとく人間が真理を知ることの禁じられていることを示している。神のごとく善悪を知りたいとの人間の欲求をめざめさせた楽園の蛇こそ、知性と自覚の精であった。しかし楽園追放の物語は、自覚にもとづく人間の自立が罪であること、神の言に聴き従うことこそ人間に許された道であることを示している。ヘブライの神は、いかなる思弁的体系の殿堂の中にも祀られることのない超越的な生ける神である。観想ではなくて信仰が、形而上学ではなくて啓示への知性の断念が、求められているのである。またギリシア人には原罪の意識はなかった。しかしヘブライ人は、神の義の前に立って恐れ戦き、自らに一片の義さえないとの罪の自覚に至らざるをえなかった。そこにはきわめて深刻尖鋭な「事」と「理」との対立・緊張がある。しかしそれはギリシア思想においてみられた事―理の対立・緊張とは、全く次元を異にするものであった。

プラトンにおける、現象（事）の原型であるイデアとしての「理」も、イデアの超越性を否定し、個々の現象（事）を現象（事）たらしめる形相（エイドス）として自覚されたアリストテレス的な「有」も、いかにそれ自体超越的形而上的であるとしても、キリスト教的な神の義に比すれば、なお内在的である。神の義という聖なる「理」に比すれば、それらはなお人間に内在的な「事」にすぎない。なんとなればプラトンのイデア説もアリストテレスの形而上学も、しょせん神により愚かとされた「この世の知恵」（コリント前書一—二〇）にほかならないから。隠された奥義としての「神の知恵」（同上二—七）、宇宙を経綸する「神の義」（詩篇九四—九九）は、形而上学的理念をふくめて一切のこの世の知恵と人の義を超絶している。キリスト教における神の義は、善のイデア、正義の徳、「有」の形而上学などにおいてなされた、事—理の対立のギリシア的解決そのものをも、愚かとし罪として裁く、神のロゴスとしての「理」である。この神的ロゴスとしての「理」は、決して理論的存在論的性格のそれではなく、裁きとして怒りとして救済として現われる、きわめて実践的意志的人格的性格のそれである。しかし神の義・神的ロゴスとしての「理」は、単に超越的であるのではない。それは自ら歴史の中に肉となって内在し、神の義に背く人間を救おうとする。神の義は、今や悔い改めた罪人に恵みとして授けられる。この肉となったロゴスこそ、イエス・キリストであり、その十字架における神の義の新しい啓示を信ずるものこそ、その信仰によって義とされるのである。ロゴスが肉になるとは、「理」が「事」になるのである。コスモスをも超越した神のロゴスとしての「理」は、キリストの十字架において「事」となった。——しかもそれはただ一回の歴史的出来事である。キリスト教の信仰は、このただ一回の歴史的「事」となって啓示された「理」の上に立っている。したがってそこでの「事」——キリストの十字架という出来「事」は、超越的にして永遠なる神的「理」の自己否定に裏付けられた「事」であり、歴史とはなれない、「時」とはなれない「事」である。

五

キリスト教の立場は、したがって、プラトンのイデアとしての「理」とも、アリストテレスのウシアとしての「有」とも異る、全く独自な立場であるといわねばならぬ。しかし西洋の思想史上において、キリスト教神学は、その比較的初期より、超越性の顕著なプラトン的な「理」の立場に、ある親近性を見出したが、アウグスチヌスに至ってそれの決定的影響のもとに、キリスト教信仰を弁証する偉大な神学が打ちたてられた。それは、キリスト教がプラトン哲学とはその立つ次元を異にし、かつ受肉せる御子、キリストの歴史的な「事」に立脚しつつ、父なる神の義という超越的な「理」をその根柢としているからにほかならない。さらにトマス・アキナスは、アウグスチヌスのこのような立場を越え、アリストテレスの哲学とむすび合って新たな神学、主知的存在論的な神学を樹立した。一見キリスト教の信仰ときわめて異質的なアリストテレスの哲学が、プラトンの哲学に代り信仰の弁証に奉仕しえたのは、プラトンにおいて必ずしも明確でなかった、事物の世界との関連においての神的なるものについての知が、アリストテレスの主知主義的形而上学においては明確に理論づけられていたのが、一つの大きな理由であったといえよう。また現実を重視したアリストテレスの哲学は、単なるイデアリスムスではないキリスト教をひきつける一面をもっていた。アリストテレスにとり、神は無限に到達しえない彼岸的なイデアではなく、それ自体は純粋な形相として一面運動を越えていつつ、同時に他面宇宙の一切を動かし、宇宙の一切が常にそれをめざして動いている「不動の原動者」であった。そこには、超越と内在を動的につなぐ形而上学的原理があった。このアリストテレスの哲学を援用したトマスの神学は、従って、プラトン的な「理」の神学ではなく、アリストテレス的な「有」の神学、しかも静的な「有」ens の神学ではなく、動的な「有」esse の神学であった。(四) ここにキリスト教思想は行きつくべき一つの頂点に到達した。

(四) Étienne Gilson : God and Philosophy, Yale University Press, p. 63~4.

ついでながらトマス・アキナスの神学の立場を「有」と規定することについては、あるいは種々の異論があるかもしれない。最近日本の哲学界の事情に精通する少数の西欧神学者や哲学者が、仏教は「無」の宗教であるのに対し、キリスト教は「有」の宗教であるという、我が国においてしばしばなされてきた見解を、妥当を欠くものとしてきびしく批判している。われわれは、これらの批判に謙虚に耳を傾ける必要がある。私自身このような仏教とキリスト教の規定の仕方は、なるべく避けた方がよいと考えている。しかしそれと同時に、これらの批判は、仏教においていわれる「無」をいまだその本来の意味において理解せず、なお西洋的規準の範囲内において、キリスト教の立場を「有」と規定することの当否を言っているように思われる。しかし従来我が国においてそのようにいわれてきたのは、仏教的な「無」を規準としてのことである。仏教的「無」を規準としてみる時、西洋的規準の範囲内においては、必ずしも「有」と規定しえない立場も、なお「有」として規定すべき理由が見出されるのである。この小論において、問題性の多い「有」の概念を敢てトマスの立場に用いたのも、このような理由による。

なお、キリスト教に即して「理」といい「有」というのは、「理」をもってキリスト教のもつ人格主義的性格を、「有」をもってそれのもつ存在論的性格を、ここではあらわしていると解してもよい。

しかしギリシア哲学と結合したキリスト教神学は、アウグスチヌスのそれであれ、トマスのそれであれ、キリスト教本来の十字架の「事」を掩い、その根柢に働く神の義としての聖なる「理」をくらますおそれがあった。ルターの改革は、トマスの「有」の神学をくつがえし、アウグスチヌス的な「理」の神学をも越えて、再びキリスト教固有の神の義としての聖なる「理」そのものに立ち帰り、そこからギリシア的思惟により粉飾されていた十字架の「事」を、信仰の手中にとりもどそうとした運動であった。ルターの神学において、神の義としての「理」は、かつてない純粋さときびしさにおいて自覚されるに至った。今のべたキリスト教の歴史は、キリスト教思想が、十字架の「事」をめぐって「理」から「有」へ、「有」から「理」

へと緊張した振子運動をしていることを示している。この運動は近世以降のプロテスタンティズムの歴史においても、ギリシア思想とキリスト教の新たな綜合を企てたヘーゲル哲学と、それを批判しつつ罪と不安に彩られた逆説弁証法により神の超越性を明らかにしようとしたキェルケゴールとの間において、新たな形でくりかえされた。

このようなきわめて粗大な素描がもし許されるならば、キリスト教思想の発展の上にも、またさきにのべた西洋哲学思想の歴史の上にも、両思想が相互に深くからみあいつつ、それぞれ異った意味での形而上学的原理としての、「理」から「有」へ、「有」から「理」へ……という「理」と「有」の間の対立往復緊張の関係が一貫して存しているのをみる。そしてその場合、西洋哲学思想において、前述した「無」(五)はついに形而上学の根本原理とされることなく、常に第二次的な消極的原理と解されていたのであるが、キリスト教思想においても、その点根本的には異ることはなかった。

(五) キリスト教においても「無」が問題にされなかったわけではない。「空の空なるかな、すべては空なり」(伝道の書)といわれ、神の創造は「無からの創造」とされ、キリストは「己をむなしくして僕の貌をとり」(ピリピ書)等といわれる所に、それを見出すことができる。しかし「無」が根本原理とされたのでないことは明らかである。

以上のことからわれわれは次のことがいえるのではないか。西洋では、人間存在を貫き、人間の生を絶えず問いに化せしめる事—理の対立緊張は、思想という観点からいうならば、従って形而上学的次元においては、「有」においてか、あるいは「理」において、解決が見出されたが、それと同等な意味で「無」において、その解決が自覚されることはついになかった。そしてこの形而上学的次元そのものにおいては、「無」を消極的原理としつつ、「有」と「理」が積極的原理として互いにその絶対性を主張し合い、この二つの根本原理の間の対立と緊張をめぐって、西洋の全思想史はその劇的な展開をとげてきた。西洋においては、古来プラトン主義とアリストテレス主義といわれる二つの立場(これは中世においてはアウグスチヌスとトマスにより代表された)が、また近世以降カント主義とヘーゲル主義

といわれる二つの立場が、しばしば対比的に問題とされたが、それらは、それぞれ相異る意味においてではあるが、上述の「理」と「有」を形而上学的原理とする二種の立場の対立と解することもできよう。そしてこれらの全歴史を通観する時、プラトンを越えたアリストテレスの形而上学において「有」が、またそのアリストテレス的「有」の形而上学の伝統を覆したカントの批判哲学において「理」が、最も純粋に、かつ根源的に基礎づけられたとみるのが、われわれの見解であった。ただ、キリスト教思想につきぬ、宗教としてのキリスト教は、思想的に「有」を原理とするにせよ、「理」を原理とするにせよ、ひとたび十字架の「事」がくらまされるならば、——「有」を原理とすれば思弁化により、「理」を原理とすれば律法化により、十字架の「事」がくらまされる傾きがある——それを回復するがために、この両原理の一方から他方へ赴くという往復緊張の運動を展開してきた。

## 六

龍樹の空観も思想につきるものではない。さきにのべたように、龍樹は、当時の実体論者の思想やアビダルマ仏教の分析論的虚無的な空思想を論破し、般若経に現われた有無の対立を絶する大乗的空の立場を論証することに、力点を置いてはいる。しかしそれはアビダルマの仏教家たちが、灰身滅智（身心共に滅却して無に帰すること）の虚無的な境地を、解脱の理想境、即ち涅槃としているのを批判し、真実の解脱の道は、うつろいゆく現象を実有であるとして執われるのでもなく、一切を虚妄として空無の見に堕するのでもなく、その両端を越えた中道にこそあることを示そうという、衆生済度の宗教的実践的意図より発してのことである。いうなれば龍樹は、般若経の思想家たちの神秘的直観を論理的に自覚化することを通して、仏陀の救済意志を、彼自身のおかれた歴史的時点において新たにしたのであった。しかし同時にそこに、徹底した哲学的思惟があり、深い形而上学的思想があったことは否定できない。

龍樹に限らず、およそ大乗仏教の思想の歴史は、人間および人間の意識をふくめての一切の現象（事）が実有であ

るとする立場と、それとは反対にそれらを虚無とする立場、即ち実有論と虚無論の双方に対する戦いの歴史であった。仏教の開祖仏陀自身が、ブラフマン（梵）を唯一の実在とする正統バラモンのウパニシャッドの哲学と、多元論的で虚空を認める当時の自由思想家達の立場とを止揚して、仏教的な無我（一切のものには固有の実体がない）と縁起（一切のものは他に縁て生起している）の立場を開いたのであった。仏教の無我―縁起の立場は、当初より有無の相対立する次元そのものより解放せられた自由な絶対無（解脱）の立場に実践的に立つものであった。龍樹の空観が、このような仏陀の無我と縁起の立場を尖鋭に自覚化し、それを新たに中道と称したことは、すでにのべた。龍樹以後の三論宗の絶対中、唯識宗の円成実性、天台宗の空仮中の三諦円融、華厳宗の事事無礙法界等は、それぞれ立場は異るにせよ、いずれも何らかの意味で有に執する常見と、無に執する断見とを、どこどこまでもきびしく排除して、仏教本来の空、無我の立場を、主体的に徹底せしめようとしたものといえよう。

何かに執するとは、そのものを実体化することである。従って仏教が有無をはなれた空、無我の立場に立つことを求めたのは、有を実体化することも、無を実体化することも共に排し、そうすることにより、およそ実体的思惟そのものを否定したことを意味する。「空」の立場を確立した龍樹は、およそこのような実体的思惟自体を排棄、脱却しなければ、真に主体的な自由に至りえないことをきびしく自覚していたと思われる。実体的思惟は人間の思惟そのものに本質的に属している根強いもので、ここから人間に避けがたい迷妄や執着が生起してくる。すべてのものが縁起することを説いて、迷いや執着からの脱却を教えた仏陀の道を、龍樹は、実体的思惟を徹底的に否定することにより、論理的にも実践的にも明確に自覚化したのである。実体的思惟の完全な脱却のためには、有と無の両面にわたるそれの克服が必要であり、そのためには否定をも否定する、絶対否定の自覚が不可欠である。この絶対否定の自覚とは、実践的にいうならば、実体的思惟そのものが人間の日常の自我的在り方に本質的に根ざしていることからして、人間の自我的在り方そのものの根本的否定、即ち無我の自覚を意味する。しかしここでいう「無我」は、単に個々人の主

体的無我につきるものではない。実体的思惟そのものの否定を通したものとして、「無我」は、自己をふくめての一切のものの無実体性の自覚にほかならない。「諸法無我」とか、「一切皆空」とかはこのことを意味する。従って龍樹に代表される大乗仏教の無我の立場は、単に主体的であるのではなく、同時に宇宙論的である。いな、同時に宇宙論的であって、初めて真に主体的でありえ、同時に主体的であって、初めて真に宇宙論的でありうるのが大乗仏教の立場である。

人間の日常の自我的在り方に本質的な実体的思惟を、論理にまで純化する時、矛盾を排する自己同一性の論理が成立する。アリストテレスが確立した論理は、このような、実体的思惟を純化徹底せしめた論理であり、彼の形而上学は、窮極的な実体 ousia としての「有」に立脚した形而上学であった。古代インドにおいて、実体的思惟にもとづく論理学がみられはしたが、果してアリストテレスにおけると同様の徹底性において、「有」が「有」として自覚されていたかは疑わしい。ともあれ龍樹は、当時仏教の内外において有力であった実体思想と徹底的に戦い、かくて人間思想史上特異な空観の立場を確立した。その意味で龍樹の「空」または「無」の立場は、アリストテレスの「有」の立場の反極に立つということができよう。

しかし龍樹の「空」の立場が、アリストテレスの実体の形而上学の反極に立つといっても、それはただちにカントの主体的な「当為」の立場と同一であるというのではない。いな「空」の立場は、別の意味においてカント的な「当為」としての「理」の立場に対しても、その反極の位置に位するのである。

仏教においても「理」という言葉は、しばしば用いられている。それは通常、生滅変化する個々の現象を意味する「事」に対して、生滅変化せぬ普遍にして永遠なるものをあらわす語として用いられている。その限り上来西洋思想に関してのべてきた所と、その事情において異るところはない。ただ同じく「生滅変化せぬ普遍にして永遠なるもの」を「理」とよぶとしても、その内実は、仏教と西洋思想とでは著しく異る。仏教において「理」とは、ものの不変な

性（本性）をあらわすが、それはすべてのものが真にありのままであることを意味する真如であり、同様のことを法とする場合の法の本性を意味する法性である。それは一切の限定をはなれたものとして、上にふれてきたところの「空」、仏教的な意味での「無」と、別のことをさすのではない。「理性」という語も仏教ではりしょうと読まれて、今のべた法性とか真如を意味し、西洋における nous とか ratio, Vernunft, human reason などを意味しない。西洋思想の歴史において ratio とか Vernunft とか human reason として理解されているものにほぼ対応するものは、仏教においては「識」とか「思量」とか「分別」として捉えられ、かつそれらは窮極的には真実を自覚しえない迷妄であり、真の知慧に至るためには、あるいは転ぜられ、あるいは捨離されねばならぬものとして、常に消極的否定的に解されている。（六）西洋において超感性的な神的真理を直観する能力とされた nous や intellectus も、なお一種の対象性をおびており（また、なお知性的であり）、その限り、有と無の両面にわたる一切の実体的対象的思惟をきびしく排除し、主体的な無分別智に立つ龍樹の空観においては、否定されていると解すべきであろう。一切の実体的思惟を排除し、主体的な「空」の立場に立つということは、nous や ratio に代表される人間の理性能力とそれにより到達される理念的実在とを共に拒否し、それらを決して積極的原理とみなさないということを意味する。また、龍樹の空観に代表される大乗仏教は、一切の人為を空じて自ら然ある法爾自然の立場に立つものとして、「汝まさになすべし」と無条件的に命ずるカントの純粋な道徳的当為——道徳法則一般の根拠としての絶対的な Sollen の立場の反極に立つものと解される。龍樹の空や、大乗仏教の法爾自然の立場が、キリスト教の神の義としての聖なる「理」ときわめて異質的であることも、多言を要しないであろう。

（六）拙稿における「現代における『信』の問題——仏教的信と理性」日本仏教学会編『仏教における信の問題』（平楽寺書店）所収、同書二五頁以下参照。

要するに龍樹に代表される大乗仏教の「空」の立場は、有と無の対立と緊張をその根源へと越え、これらより自由な主体的立場を確立することをその中心課題としている。上来問題にしてきた事―理の対立緊張、人間存在を貫き人間の生を不断に問いに化せしめる事―理の対立緊張は、仏教の場合、「有」を窮極としてその解決が見出される（たとえば説一切有部）か、「無」ないしは「空」を窮極としてその解決が自覚される（般若経、龍樹の中観など）かであって、西洋的意味における「理」、即ち、人間理性や、それにより到達される理念的実在、自然の理法、道徳法則等々は、ついに窮極的原理とされることなく、常に消極的第二次的なものとして把握されていた。

## 七

われわれは、今やようやく西洋思想との対比において、禅を問題としうる地点に到達した。禅もまた、もとより思想につきるものではない。それは、宗教であるといっても、龍樹の中観や、華厳、天台等と同様の意味において宗教であるのではない。禅はそれらの仏教を「教」とよび、自らは「教外別伝」の立場に立つ。教外別伝という時、禅は教内の仏教と異り、いかなる経典をも所依とせず、また一切の教義、教相にもとらわれず、「直ちに人心を指す」のである。それは「人心」こそが、すべての経典がそこから出てきた根源であり、一切の教をして教たらしめる真理根拠であるからにほかならない。(七)「人心」――仏陀の自内証として仏陀自身により初めて自覚された「心」――が経典の根源であり、教の根拠であることは、禅のみならず、およそ仏教である限り教内の諸仏教といえども、ひとしくみとめる所であろう。ただ教内の仏教は所依の経典を通し、従って仏陀により説かれた（と信じられた）教を通して、仏陀の自覚した「心」に自らも至ろうとするのであり、また、そうしてのみ初めて仏陀の自覚した「心」に至りうるとするのである。それに対し、禅は、経典や教を通さずして仏陀の自覚したと同じ「心」に至ろうとし、また、そうしてのみ初めて真の意味において「心」を自覚しうるとする。（この場合、教内の仏教が依り所としている教や経典

が、古来仏陀により直接説かれたと信じられていたが、歴史的事実は必ずしもそうでなかったということは、本質的な問題ではない。本質的な問題は、いかなる由来のものであれ、およそ教を通すとするか否かということである。）

（七）　久松真一「禅―近代文明における禅の意義」講座『近代仏教』第四巻「文化篇」（法蔵館）所収、同書九頁参照。

教を通してということは、「心」がいいあらわされた「言」を通してということである。「心」に至り、あるいは「心」が伝達されるためには、「心」は「言」に化さねばならぬとの前提がそこにはある。かりにそこにおいて「心」は、本来以心伝心による以外に伝達されえないということが自覚されているとしても、それは必ずしも直接的な以心伝心ではなく、「言」を介しての、教を通しての、以心伝心が建前とされている。仏陀は成道後、種々に教えを説いたが「われ四十九年一字も説かず」といったと言われるごとく、仏教における説は、常に不説である。「言」は――いかに根源的な意味のそれであれ――仏教においては、本質的に自己否定をふくんでいる。教内の仏教といえども、もとよりこのことを知らなかったのではない。むしろ教内の仏教は、説が常に不説であるとの自覚に立った上で、説に――したがって教に、よったのである。それに対していうならば、禅は、説が常に不説であるとの自覚の上で不説に――従って教外に立った、といいうるであろう。しかし禅の立場はそれにはつきない。教内の仏教が、説が常に不説であるとの自覚の上で説に――従って教によったとしても、およそ教により、教を通して「心」に至るとする時、その「心」は仏陀の「心」、仏陀において自覚された「心」である。（八）もちろん、それは仏陀の「心」である限り、それに至った者にとっては、仏陀の「心」はただちに彼自身の「心」、即ち「自心」にほかならないのではあるが、そこでは「自心」の自覚が、仏陀の「心」を介してなされるとの建前がとられている。そのことが教を通してということの意味であろう。それに対して禅が、説は常に不説であるとの自覚の上で不説に――従って教外に立つというのは、仏陀の「心」を介して自心を自覚するというのではなく、むしろおよそ仏陀そのものより自由となり、従ってその教、

その「言」の外に立ち、各人の「自心」が「自心」自体を直接自覚することを、その本来とすることを意味する。仏陀の「心」を介して自心を自覚するのではなく、各人の自心が自心自体を直接自覚する時、その「自心」が仏陀の「心」と全く同一不二であることを各人は知るのである。ここに「教外別伝」がただちに「直指人心、見性成仏」であるゆえんがある。また禅において「心」が「仏心」といわれるよりも好んで「人心」といわれるゆえんがある。

(八) 大乗仏教の、発展した諸宗においては、必ずしも仏陀の「心」を介してということは、禅の場合と同様にみられない。そこでは、むしろ仏陀により自覚された「心」は、さまざまな理仏として深く自覚し直され、それらの理仏にもとづいて立教開宗がなされた。ただそれらの場合においても、さまざまな理仏として自覚された「心」は、「言」を介し、教を通して伝達されるとされた点において建前上、禅と異るといわねばならぬ。(ただし事相を主とする密教は趣きを異にする。) 禅がそれらすべてを「教」とよんだゆえんである。

この、自心が自心自体を直接自覚するということが「空」の自覚にほかならない。自心が自心自体を直接自覚する時、同時に世界は世界自体として自覚され、したがって世界のすべての事々物々はその如実なる姿において——対象化されたものとしてではなく——それ自体として顕現し、それ自体として自覚される。真の「空」が「妙有」とせられ、「真如」とせられ、さらには「事事無礙」とされるのはこの故である。禅が般若経、龍樹の空観、華厳の事事無礙法界をその思想的背景としていることは明らかである。しかし禅は「真空妙有」や「事事無礙」という観念や思想を問題とするのではない。このような観念や思想をもふみ破って、端的に「真空妙有」を、「事事無礙」を、現前せしめるのである。いや、揚眉瞬目し、搬柴運水し、時に孤峰頂上に坐断し、時に十字街頭に作用するのである。したがって禅は先に述べた「有」と「理」と「無」という三つの根源的範疇のいずれをも超出しているといわねばならない。禅が「四句を離れ百非を絶して仏法とは何かをいえ」と迫り、「仏とは何か」という問いに対し、「乾屎橛(乾いた糞かきべら)だ」と答えたり、逆に問者を捉えて「お前は慧超だ」と応じたりするゆえんである。しかし禅のこの

ような作用の根源を思想的に自覚化するならば、それは、これら三つの根源的範疇の中、「無」に根ざすものといわねばならぬ。

# 八

禅の思想的背景をなし、龍樹により確立された「無」ないし「空」の立場は、実有論と虚無論の両者を共に越えるものではあるが、その実有論克服の歴史的過程において、アリストテレスにより、プラトンのイデア説をも越えて自覚されたような徹底性をもつ「有」の立場と対決したとはいい難い。アリストテレス的「有」、特に純粋動としての「有」は、龍樹の空観の知らざるところというべきかもしれない。その限りアリストテレスにより自覚された「有」は、龍樹の空観をも超出しているという意味をもっている。と同時にそれとは逆に龍樹に代表される大乗仏教の「空」の立場は、アリストテレス的「有」をも超越しているという意味をもっている。アリストテレスにとっては、現実に有るもの、即ち個体が実体であった。普遍的なイデアではなく、むしろ個々の個体こそが実在するものと考えられた。このようなアリストテレス的な「有」は、一見大乗仏教の「妙有」と等しいように思われる。しかし果してそうであろうか。むしろ大乗仏教の真空妙有の立場は、アリストテレス的有の立場を、その根柢より覆したところに成立っているのではないか。

およそ現実に有るものは、単なる有ではない。単なる有、純粋なる有とは、一つの抽象的概念にすぎない。なんとなれば有は常に無をはなれてはなく、無の否定としてのみ有は有でありうるから。現実に有るものは、常に滅びの無に臨み、滅びの無に即して現存している。現実に有るものは、有でありつつ無であり、無でありつつ有である。有と無は相互に不可分な相対概念であるが、現実に有るものも常に有無相即的な存在である。

古代ギリシアも、もとより、この現実のもつ根本性格を知っていた。現実に有るもののこの有無相即性を、プラト

ンは、現象におけるイデアの分有という形で、アリストテレスは、潜勢（デュナミス）としての質料が、形相とむすびついて現勢（エネルゲイア）に円現してゆくところの運動（キネーシス）として、把握した。そこにはいずれの場合にも、無を有の欠如態、非存在とみる、有優位の二元的立場がみられる。もっとも、アリストテレスの場合、この運動の極点としての神は、一切の質料を脱した純粋形相、一切の質料が現勢化されたエンテレケイアとして、有無の二元性を越えた絶対有であるといいうるであろう。しかしそれは、プラトンに発する有優位の二元的立場を窮極まで徹底せしめることにより到達された絶対有の立場として、有優位の二元性の克服であると同時に、その達成であるという性格をもっている。克服という意味においては、アリストテレスの「有」は有優位の二元性より解放されているが、達成という意味では、その「有」は絶対的な有優位の実現である。このことはアリストテレスの絶対有の立場は、無の完全な排除――無を非存在とみることの徹底化による無の排除――により到達された立場であることを意味するのではないか。

問題は、アリストテレスが出発点としたプラトン哲学そのものにある。現実に有るものが常に滅びの無に臨んでいるというその有無相即性を、プラトンはイデアの分有という形で、有優位の二元性において捉えた。しかしかの有無相即性とは、もともと有無の相互矛盾的な相即性ではないのか。龍樹に代表される大乗仏教の立場は、かかる認識より出発する。従って、たとえば龍樹にとって、現実は、そこを起点として超越や真実性が求められるような肯定的なものではなく、およそこのような意味の起点になりえない否定的なものであった。龍樹がまず「八不」を強調するゆえんである。現実のもつ有無相即性を、（有優位の二元性において捉えることにより、現実をば超越のための肯定的出発点とするのではなく）、有無の相互矛盾的な相即性として捉えることにより、現実そのものを否定し去り、そこに成立する虚無論をも否定するという、二重否定において自覚されるのが、ほかならぬ「空」の立場であった。従って「空」の立場とは、現実に有るものが、二重の否定を通してまさに現実に有るものとして自覚される絶対現実主義にほかならない。そこでは超越は、彼方にあるのではなく、直下に現存するのである。「空」の立場が「中」であり、

らにほかならない。

「妙有」であり、さらには「事事無礙」であるのは、それがこのような二重否定を経た絶対現実主義の立場であるか

このような「空」の立場よりいうならば、古代ギリシアにおいては、現実に有るものにおける、有無対立の絶対矛盾性が、自覚されておらず、従ってアリストテレスの場合、個々の個体が実体であるといっても、それは二重の否定を通して自覚された絶対現実ではないといわなければならない。またアリストテレス的「有」は、有無の絶対的矛盾が自覚されないまま、有優位の二元的立場において捉えられた現実をば起点として、投射された自己投影であり、真のリアリティ、即ち「妙有」に至るためには、それの起点そのものから、これを転換せしめるよりほかない妄見であるということになるであろう。

このことは、アリストテレスの「有」が、本質的に目的論とむすびついていることを考え合す時、より明瞭であろう。アリストテレスにおいては、全宇宙が、潜勢としての質料が形相を目的として現勢化する所の運動(キネーシス)の過程として、純粋形相である神をば最高目的とする目的論的体系において、考えられている。しかし、このことは、個物(事)が形相をうちにふくむところの実体でありつつ、なお潜勢から現勢へと、より高次の形相を自己の外に求めて運動してゆくものとして、その実体—「有」の立場が、なお「事事無礙」というごとき絶対現実主義にまで徹底していないことを、物語るものではないか。

禅は、このように、実有の根拠を目的論的に追求することを厳しくしりぞける。『信心銘』に「有縁を逐うこと莫(なか)れ、空忍に住すること勿(なか)れ、一種平懐なれば、泯然(みんねん)として自から尽く」といい、大珠は「大涅槃を求むる、是れ生死の業、得有り証有り、是れ生死の業、対治門(煩悩などをなくそうとする行き方)を脱せざる、是れ生死の業」(『景徳伝燈録』巻六)と説く。このことは、禅が「有無の一切は無の故に、我が実相中の種々の法門、有無皆空なりと説く、何を以ての故に、若し有無くば亦無も無し、是の故に有無一切無」(『百論』巻下)という徹底した有無超越の立場に立

つからである。しかしこの有無超越の一切無は、単なる空無ではない。六祖恵能が「一法の得べきなくして、方に能く万法を建立す」というごとく、一切無の自覚こそ真に自由な創造的活動の主体的源泉である。

有無の絶対矛盾を自覚し、それを脱した絶対現実主義に立つ「空」ないし禅の立場は、有優位の二元性より出発し目的論的性格をもつアリストテレスの「有」の立場を、その根本より転換せしめた所に成立つ。それは純粋形相としての相をも破った全くの無相の立場である。そこには徹底的な「有」の排除がある。しかし「有」の排除は、実は同時に思惟の排除である。なんとなれば「有」は常に思惟にむすびついており、思惟はまた「有」の存続する限りにおいての思惟であるから。さきに龍樹について語られたこと、即ち龍樹が有無の二見を排したのは、有無を実体化する実体的思惟そのものを排したことを意味すると語られたことが、ここに想起されるとよい。実体の立場、「有」の立場は、ものを対象化し実体化する実体的思惟と、本質的にむすび合っている。「有」の立場を否定する禅は、非思量底に立つ。非思量とは相対的な思量と不思量を共に脱却した立場である。まさにその故に禅の非思量底は、何のとらわれもない絶対の思量であるが、そこでは通常の意味の思惟は超克されている。このように禅において通常の意味の思惟を徹底的に排除するのは、思惟に対する素朴な無理解によるのではなく、思惟が本来実体的思惟であるという思惟の本質に対する根本的批判にもとづくのである。しかし禅がこのように思惟を排除する時、禅は必ずしも人間思惟のもつ積極面――古代ギリシアにおいて、また広く西洋世界において、自然の認識や、数学、科学、法律、道徳などの分野で発揮されたような、それの積極面――を十分自覚せぬままにこれを切り捨てたのではなかろうか。

ここに西洋的意味での「理」が、仏教並びに禅において、常に消極的原理としてしか捉えられなかったゆえんがみられる。もっとも非思量の立場は、西洋で発揮せられた人間思惟の積極面をも自らの内に生かしうる可能性を、本質的にもっているといいうるであろう。しかしその可能性は、いまだ現実化されてはいない。この可能性を現実化し実存化することこそ、東洋伝来の「空」の立場に課せられた今後の課題でなければならぬ。

禅の立場にみられる思惟の排除は、カントの純粋実践理性の法則に代表される、道徳的な「理」の立場を考慮に入れる時、より重要な問題となってくる。

# 九

さきにものべたように、カントはアリストテレス以来の「有」の形而上学の伝統を、すべて独断的としてしりぞけた。それは現実のもつ有無相即性を、有優位の二元性において捉える立場――それがアリストテレス的「有」の形而上学の出発点をなしていた――そのものの拒否を意味するであろう。現実のもつ有無相即性をば、有を優位とする有無の二元性において捉えるということは、それ自体、隠れた前提、何ら批判を経ていない独断的前提に立っているというべきであろう。カントの批判哲学は、「有」の形而上学の根柢にひそんでいるこの独断的前提を鋭く自覚し、「有」にむすびついた思惟――実体的思惟そのものの根拠を批判することを、その課題としたといえよう。このことは一つには、かの現実のもつ有無相即性をば、有優位の二元性において捉えることを排し、有無の相互矛盾性において捉えたことを意味するであろう。そこにカントが批判の立場を開き、かつ実体の立場より主体の立場に移った意味がある。しかし、それは同時に、カントが、現実の根本性格たる有無の相互矛盾性をば、必ずしも龍樹のごとく八不の自覚を通しての二重否定において脱却し、「無」の立場、「真空妙有」の立場に出たのではなく、さきにわれわれが「理」の「理」の立場とよんだところの――「理」の権利根拠を超越論的に基礎づける――「純粋理性」の立場に出たことを意味する。アリストテレス的実体の立場を拒否して、カントにより確立されたところの主体の立場は、大乗仏教にみられるごとき無的主体ではなく、純粋理性が意志決定をなしうるという道徳的な理的主体のそれであった。このことは、カントが、「有」にむすびついた実体的思惟の根拠を批判することを通して、「有」とのむすびつきを全く越えた純粋理性の立場を切り拓き、しかもそれの理論的対象的使用を制限し、その実践的主体的使用によってのみ、形而上

学は可能であるとしたからである。そこにカントの、理性の自律の立場、最高善を道徳的要請とする実践的自由の立場がある。

「有」の排除と共に思惟を排除し、非思量底に立つ禅は、西洋において発揮せられた人間思惟の積極面を自覚せぬままにそれを切り捨てたのではないかと、さきに語った。このような禅の非思量底の立場にとって、実体的思惟の根拠を掘り起し、そこに初めて自覚された純粋理性の立場に立ちつつ、それの実践的主体的使用にのみ形而上学的認識の可能を許すカントの道徳的主体的な純粋思惟の立場は、なおさら無縁であるといわなければならない。義務のために義務を行うことを命ずるカントの道徳的な「理」の「理」の立場は、アリストテレスの実体的「有」と禅の主体的「無」の、いずれでもない第三方向に切り拓かれた形而上学的(メタフィジカル)な立場として、禅の全く知らざるところといわねばならぬ。

しかしかくいうことは、禅が善悪の問題に全く無関心であるということを意味するのでは決してない。「諸悪ヲ作(ナ)ス莫レ、衆善ヲ奉行セヨ」という七仏通誡の偈は、禅もまた常に尊重するところである。この二句は、それに続く第三句「自ラ其ノ意ヲ浄(キヨ)クス」に帰着する。

禅においては、たとえば『頓悟要門論』に「善を念じ悪を念ずるを、名づけて邪念となし、善悪を念ぜざるを、名づけて正念となす」といわれているごとく、およそ善と悪とを分別し、その分別にもとづいて思念すること自体が、妄念であり、邪念であって、かかる善悪の分別そのものを脱し、およそ善悪の別を思念せぬ「心」——正念、清浄心、直心、一心、無心などといわれる——にめざめることこそが根本である。従って「諸悪莫作、衆善奉行」というのも、善悪対立の道徳的次元で、悪を戒め善を勧めるというのではなく、このような善悪の別を含めて一切の分別を脱却した直心または無心より働き出るべきことを教えているのである。かの第三句の「自浄其意」とはそのことであった。

禅は、それが善悪対立の次元を越えている点において、カントの立場と相通ずる。カントも決して、相対的な善悪対立の次元における道徳法則を問題にしているのではない。しかし禅とカントは、善悪対立の次元を超越するその方

向において全く異っている。カントは、善悪の問題を意志規定の問題として捉え、意志を善き意志たらしめる原理を求めて、一切の経験を超越した純粋実践理性の法則に至った。われわれが、カントにおける主体的な「理」の「理」の立場とよんだのが、それである。これに対し禅は、善悪の問題を自由意志の問題としてではなく、善悪の二元を分ける分別心の問題として捉え、一切の分別を脱却した無心そのものにめざめるべきことを主張する。そこに禅の、「理」ならぬ主体的「無」の立場がある。従って禅において、善悪の問題はもとより問題となってはいるが、それは道徳的な意志やその法則の問題としてではなく、分別心の問題、帰するところおよそ二元を立てる対象的実体的思惟の問題、として捉えられている。一切の分別心を脱した非思量底において、善悪の問題は、生死の問題と共に越えられているのである。このことはカント的な「理」の立場が、道徳法則をまともに問題にし、その超越論的根拠を明らかにしている意味において、禅の「無」の立場を超出していることを意味する。しかし同時に、他面、禅はその非思量底の立場の故に、カント的な「理」の立場をも越えているという意味をもつ。それはしかし、どのような意味においてであるか。

「理性は本来実践的であり、かつ形而上的である」とするカントは、アリストテレスのごとく、世界をば純粋形相をめざす運動の過程とみる観想的立場にではなく、感性と理性の果てしなく闘争する主体の根底に「汝まさになすべし」との断言命法が不断になりひびく実践的な当為の立場に、立っていた。そこにはアリストテレス的「有」の立場にみられるような対象性、非主体性は越えられている。しかしカントの立場においては、主体の超越論的根拠が純粋な「当為」として示されているとしても、主体の根拠がまさに「当為」であるということにおいて、それはわれわれに対してあるものという意味を全く脱しているとはいえない。純粋な「当為」として、その立場は最も主体的でありつつ同時に非主体的である。そのことは、カントの批判哲学が、アリストテレス的な目的論をきびしく斥けながら、なお一種の目的論・宇宙論的目的論ではないが道徳的目的論——を立てていることを考え合す時、より明瞭であろう。

禅は一切の「当為」を脱して「無為」または「無事」に立つ。「真を求めず、妄をも断ぜず。二法（真と妄）は空にして無相なることを了知す」（証道歌）といい、さらに「無明の実性は即ち仏性なり、幻化の身は即ち法身なり」（同上）といい、「凡心に即して而かも仏心を見る」（澄観『華厳大疏』・『碧巌集』第六十二則）ともいう。それは「当為」の彼方に仏心を求める立場そのものを覆し、およそ何かを求める立場――それは何かを外に求める立場である――を越えて、自己の内の内なる絶対現実に立ち帰ることである。「当為」ならぬ「無為」の端的こそ、「本来の面目」が現前する「不思善、不思悪、正当与麼の時」である。そこには、一切の実践的目的論をその根柢より覆し、一切の道徳法則や道徳原理より解放せられた「無住の本」をこそ、実践の根拠とする禅の立場がある。それは、灑灑落落、清風地に満つ境地であると共に、「軌則を存せず」して「大用現前」するところである。「衆生無辺誓願度」という願心の不断に発露する根源である。

このように禅の「無為」、または「無事」の立場は、「当為」の立場を越えている。しかし、それは必ずしも、西洋の思想的伝統において鋭く自覚されたような道徳的倫理的「当為」の立場との、自覚的対決を経ていない。その結果、禅がしばしばその本来の自在性を失い、無批判的な現実随順に堕し、または単なる無倫理、反倫理に陥る危険をはらんでいることは、見逃されてならない事実である。もし禅が、真の「世界宗教」としての使命を感ずるならば、カントにより自覚された道徳的な「理」の「理」の立場と、そこにふくまれている問題――自由意志、理性の自律、超越的な道徳法則の自覚、根元悪等々――との虚心な対決は、不可避な課題といわねばならぬ。

## 十

今やわれわれは、次のごとくいいうるのではないか。西洋哲学思想を代表する、アリストテレスの「有」の立場にも、カントの「理」の立場にも、普通の意味での対象性ではない対象性、きわめて深い意味における一種の非主体性

が見出される。それは、これら二つの立場が、それぞれ異る意味においてであれ、共に目的論的性格をもっていることからもうかがわれる。通常の意味ではないにせよ、なお一種の対象性をもち、かつ目的論的であるとは、その立場が何らかの相をもっているということ、即ち全くの無相ではないということであろう。そして相をもっているということは、それが「有」の立場であれ、「理」の立場であれ、共に思惟をはなれていないことを意味する。アリストテレス的「有」の立場も、カント的「理」の立場も、実体的であるか、主体的であるかの別はあるが、共に思惟と本質的にむすび合っている。しかし一切の対象性を脱却し、真に主体的な立場に立つためには、およそ、思惟そのものを離れなければならない。それは「有」の立場、「理」の立場を、根本的に転換せしめることを意味するであろう。非思量底に立つ禅の立場は、本来かかる意味をもっている。非思量とは、行為的にいうならば無所住である。そこより一切の法が建立せられる無住の本である。それは一切の思惟を絶するが故に、「有」や「理」につながる対象性を脱却し、かえって純粋にかつ自由に思惟を駆使し、何ものにもとらわれず自在に行為しうる主体的な立場である。そこには、目的論的思惟の一片さえも止めず、直面する物に即し、境に即しつつ、創造的に働く行為がある。臨済が「你しばらく随処に主と作れば、立処皆な真なり。境来れども回換することを得ず」といい、また「或いは物に応じて形を現じ、或いは全体作用し、或いは機権を把って喜怒し、或いは半身を現じ、或いは獅子に乗り、或いは象王に乗る」というゆえんである。

およそわれわれが思惟の立場に止まる限り、いかにその立場を純化し内面化せしめても、自己を外よりみるということ、即ち何らかの対象性、非主体性をば免れることはできない。あたかも眼は、一切の他のものを見ることができるとしても眼自体を見ることができないように、思惟は、他の一切を思惟しうるとしても、思惟するという立場に止まる限り、現在の思惟自身を思惟することはできない。それを敢てする時、思惟は必然的に一種の自縛に陥る。思惟がもつこの避け難い自縛性は、思惟が思惟するという立場に止まる限り、しばしば思惟自身には自覚されないでいる。

思惟が必然的に陥る自縛とは、実は思惟がまさに思惟する働きであるが故にもつところの盲点の現前にほかならない。

アリストテレスは、およそ「有るもの」にかかわる実体的思惟を徹底せしめて、「有るもの」をして「有るもの」たらしめる「有」に到達した。彼はそこにおいて思惟の思惟 noēsis noēseōs である神を見出した。しかしそれが一切の「有るもの」の窮極の根拠でありつつ、なお至るべき最高の目的とされているのは、「思惟の思惟」自体がなお何らかの形で思惟されているということ、すなわち通常の意味ではないけれども、なお思惟の対象とされているということを示している。この、アリストテレス的な「有」の形而上学を貫く実体的思惟自体にふくまれている盲点を、理性の自己批判を通してあらわに自覚した結果が、カントの、物自体は理論理性によっては認識しえずという説であり、かの実体的思惟が形而上学の場において無自覚のうちにはらんでいる自縛性を摘発したのが、カントのいわゆる純粋理性の二律背反であった。かくてカントは、その「批判」を通して形而上学成立可能の場を、実体的（理論的）思惟より主体的（実践的）思惟に移したのであった。形而上学に関する限り「有」にむすびついた思惟はしりぞけられ、主体的な「理」にむすびついた思惟が取上げられた。そこに「有」にかかわる対象性から脱却された主体的立場が確立された。たしかにカントはこのように、アリストテレス以来西洋の形而上学が、その上に立脚していた「有」とむすび合った実体的思惟が、はらんでいる自縛性と盲点をば、鋭く自覚したが、必ずしも思惟そのものものもつ自縛性と盲点を自覚してはいなかったと思われる。少なくとも純粋理性の立場へ、しかも主体的な純粋理性の立場へと思惟を純化徹底せしめることにより、思惟そのもののもつ自縛性と盲点を免れうると考えていたかもしれない。

西洋思想史上、この点を初めて明瞭に自覚したのは、ニーチェではなかろうか。このことは、ニーチェが西洋思想史上初めて「無」を——能動的ニヒリズムという形で——積極的な意味において捉えたことと決して無縁ではない。ニーチェが、プラトニズムとキリスト教の両者に根ざす西洋伝来の価値体系を顚倒し、ニヒリズムの到来を宣言したのは周知のところである。哲学思想に関していえば、従来の形而上学により樹立された「真の世界」はすべて虚構で

あるとして、「有」と「理」の両者にむすびついた思惟そのものを破棄し、生を、力への意志をその立場とした。ニーチェのこの立場を徹底せしめ、ニーチェが思惟自体の立場を覆すにあたり、どちらかといえば「理」に結びついた思惟に重点をおいた——それ故にプラトニズムの批判、カント的な倫理説への批判が顕著であった——のに対し、むしろ「有」に結びついた思惟を重視し、形而上学そのものの根源を掘り起し、従来の西洋的思惟一般を超出しようとしているのが、ハイデッガーである。ハイデッガーがニーチェと同じく、いや或る意味ではニーチェよりもよりラディカルに、「無」を問題とし、禅にきわめて近接した立場を拓きつつあるのも、アリストテレスおよびカントに代表される従来の西洋的思惟、目的論的性格をもち、何らかの非主体性を免れなかった西洋的思惟そのもののかくれた根柢にまで遡源しようとする意図に由来するものといえよう。しかし形而上学の歴史を「有」の忘却の歴史として捉え、「無」の自覚を通してアリストテレスの「有」をもその根源へ越え、開示されてある「有」そのものの意味を問おうとするハイデッガーは、同時に思惟そのものを離れることなく、あくまで一種の思惟——ハイデッガー固有の意味での Denken des Seins ——に止まろうとする限り、なお非思量底に立つ禅と異るといわねばならぬ。もっともハイデッガーにとっては、あくまで思惟の立場を離れず、むしろ西洋形而上学の伝統の線に沿いつつ新たなる思惟の道を切り拓き、忘却された「有」を正に「有」そのものとして現前せしめようとするのが、その意図するところであろう。

　禅は、思量、不思量のいずれにもとらわれず、しかもそのいずれをも駆使する「非思量」の立場に立つ。しかしまさにこの非思量の立場の故に、禅は思量（思惟）のもつ積極面、創造面——それは特に西洋世界において発揮せられた——と、それのもつ意味を十分に自覚していない。実体的対象的思惟にもとづく論理や科学的認識、主体的実践的思惟にもとづく道徳原理や倫理的自覚が、西洋においてはきわめて顕著であるのに対し、禅の世界においては曖昧であり、またそれらの或るものを欠いてきた。このように禅は（少くとも今日までの禅は）人間思惟のもつ積極面、創造面を十分に自覚していないために、その非思量の立場は常に単なる不思量の立場に転落する危険をはらんでいる。事

実そのような立場に往々転落してきた。今日の禅が、近代科学や個人的、社会的、国際的倫理の問題などに取り組む手掛りを欠いているのも、一つにはそのことによるというべきであろう。もし禅が来るべき「一つの世界」において新しい「世界宗教」として人類世界の歴史形成力であろうとするならば、禅は、西洋世界において錬磨確立されてきた実体的思惟と主体的思惟を、自らの非思量底の世界の中に位置づけ、これを無住の本より働かしめて諸法を建立することを、その歴史的課題としなければならない。しかしこの課題を果すためには、今日禅と西洋思想の遭遇により、西洋の「有」の立場、「理」の立場が、根本的な再検討を強いられつつあるのと同様に、禅もまた、自らに異質的な西洋の「有」と「理」の立場を内に包摂し、その非思量の立場を今日の歴史的時点において、真に具体化し実存化するよう、その「無」の立場を再把握し、さらに新たにしなければならない。

## 付記

最後に上記との関連において、禅とキリスト教の間の問題にふれる予定であったが、すでに規定の枚数を超過してしまったので、以下にその要点のみを記することとする。(1)キリスト教思想は、時に存在論的な「有」を、時に人格主義的な「理」を原理としたが、宗教としてのキリスト教は、キリストの「事」を中心とするものとして、一切の「思惟」を越えた「信仰」の上に立っている。その限りキリスト教も禅も、思惟をはなれた「事」に立脚している。それは、両者が共に死の自覚を経た絶対現実主義に立つからである。(2)しかしキリスト教が立脚するイエス・キリストの歴史的「事」は、およそ「思惟」の相を破ってはいるが、「言」の相と「時」の相をになっている。その限りそこに自らを啓示する神は、われわれの存在の根源でありつつ、なおわれわれに対してあるとの意味をもっている。もっとも啓示以前の神自身は、一切の相を越えているとも解されるが、啓示以前の無相の神も、啓示の相を通してのみ初めてそれとして語りうるのではないか。「自心」を直指する禅の立場よりす

れば、キリスト教の「信仰」の立場は、なお有相であり、その限り一種の非主体性を免れていないといわねばならぬ。(3)このことは、キリスト教が神のテロス（目的）を――非時間的な理性的目的論としてではないが、「神の時」の歴史における充満としての終末論として――問題にしていることからも、うかがわれる。(4)「一切時中、自性自ら如なり」（『六祖壇経』）、「直下に無心なれば本性自ら現ず」（『伝心法要』）という立場に立つ禅は、目的論や終末論と無縁である。(5)それは禅が「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し……初めて解脱を得」（『臨済録』）というごとく、一切の有相の仏、およそ「自心」に対してある仏、を否定し去り、「自心」が「自心」を直接自覚する立場をとるからである。そこには聖なるものの否定と共に、一切の遭遇の否定がある。この「廓然無聖」の立場においてこそ、一切の外、一切の他より自由なる内の内、真実の自己が自覚される。（それは同時に外の外、真実の世界の自覚である。）(6)しかし禅の「廓然無聖」は、神の義と人間の罪の相緊張する両極を和解せしめる神の「言」、およびそこにみられる聖をも、内に越えているのであろうか、教外別伝の立場に立ち教と共に「言」を越える禅は、およそ「言」のもつ宗教的意味を果して十分自覚しているであろうか。(7)また禅の「廓然無聖」は、十字架のもつ「時」の相、即ち神の計画（オイコノミア）が、歴史の中心としてのそこを通して歴史に与えるような決定的な意味と方向を、その廓然無聖の立場より、どのようにして歴史に付与するのか。もしまた、禅の「廓然無聖」の立場は、およそ歴史に特定の意味や方向を付与するものでないというならば、そのような「廓然無聖」の立場にとり、時や歴史はそもそもいかなる意味をもつのか。(8)主体的にして同時に宇宙論的である禅の立場においては、キリスト教の「事」がになっているような意味での「言」と「時」の自覚が必ずしも明瞭ではない。キリスト教にとっては、(2)と(3)でのべた禅よりみての、その一種の非主体性が、禅にとっては(6)と(7)でのべた「言」と「時」の問題が、禅とキリスト教との出会いにおいて、今後の問題となるのではなかろうか。

# 禅と日本哲学

斎藤義一

## 一

今両者の関係を考察するに当って、まず問題となるのは、日本の哲学というものをどのように解するかということであろう。西洋哲学に初めて接触し、その摂取に努めながらこれとの対決を迫られた明治期以前に、すでに日本の偉大な思想家たちによって、西洋哲学思想に比して劣ることなき内容をもった哲学的思想が生み出されていたことを、私は信じたい。もちろん哲学が西洋で初めて現われて来た学であり、その伝統は実に牢固たる重みをもっていること、しかも哲学がいわゆる科学一般の母胎としてあるいはその根底として今日まで紆余曲折を経ながらも何らかの形で存続していることは、否定すべからざる事実であり、まさにその故に、西洋哲学が特に理論的―科学的思想に対して有する密接な連関という観点から日本の哲学を観るならば、よく指摘されるごとく、東亜一般に共通な非科学的性格が顕著であり、日本の哲学なるものは明治以前には皆無に近かったといってよいであろう。これに反して哲学の他の一面をなす宗教的―倫理的側面では、哲学的思想として独特の内容を誇り得るにすぎないとも考えられよう。しかし日本の哲学という概念を明治以降に求めるならば、事情は一変するといってよい。和魂洋才的な態度をもって命がけで

激しく西洋思想との対決を展開した人達——特に今哲学の場に限定してみても——は、確かに日本独自の、その意味で世界的規模をもった思想を築き上げたといって過言ではない。いわゆる、西田哲学、田辺哲学などはその典型的な現われである。私は以下にこの両哲学をもって日本の哲学の代表的なものと看做して、それと禅の思想との関係を検討してみたいと思う。両哲学体系はいずれも西洋哲学の深くしてかつ重い伝統の本質ないし底流までも追及し、その根本を把握しながらも、そこに止まることなく、これを東亜的思想の根幹をなす仏教との関係において捉え直したところに、まさに日本独自の、従ってまた広く世界的に観ても独特なる思想内容を顕示し得た所以があると思われる。
現今の哲学は実に多彩を極めており、その真の所在を見失わせるかのごとき観をすら呈していることは、誰しも否定できない。私はこのような時にデカルトの範にならって哲学そのものの根源に還って哲学の意味をもう一度検討してみる必要があるのではないか、という疑問をいだく。哲学が絶対的な真理の探究であることは誰しも異存のないところであるが、一体《絶対》とは何であるかを真剣に自らに問い続け、その真理に如実に触れる必要があるのではないか。もしそうでないとすれば、哲学は全く相対的な諸科学の一たる地位に堕し、結局、哲学は全くナンセンスの学となりかねず、自己解体の運命に陥ることは明らかである。哲学がその本来的固有性を喪失しまいとすれば、哲学はまさに絶対的真理の探究であり確保であることを自認し得る底のものを、自らの内から展開し得ることがなければならない。このような角度から、今、西田哲学と田辺哲学を考察してみると、両者ともその体系的内容において相異の大なるものがあるにしても、実に哲学の本流に厳然と根ざしていることを認めざるを得ない。しかもその際、注意さるべきことは、共に東洋思想の真髄ともいうべき仏教、特に禅との関係が紛れもなく思想そのものの核心をなしているか、あるいは核心たらしめようとしているということである。両哲学が禅仏教に深い関係を有すると言った場合、ひとあるいは哲学を宗教と混同し哲学を宗教化するものであり、哲学の本質を見失わせることになると批難するかも知れない。しかし哲学にとって絶対の所在が究極的問題とならざるを得ない以上、あるいは単に相対的多元的次元に止

住することが哲学の自己廃棄を意味する以上、哲学が宗教と不可離的関係に入ることは避けんとして避け得られる事態ではないはずである。さらにまた、禅は同じく宗教といっても特異の宗教であり、同じく大乗仏教といっても独特の内容を有すると言ってよい。

それでは禅とはどんな宗教であるのか。

禅は、中国の実践的現実的特性と密接な連関の下に成立し発達を遂げた大乗仏教の一つであり、その根本思想は立宗の師達磨のいわゆる「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成仏」に見出さるべく、無説無聞、以心伝心、了了自知を特色とし、自性即無性を証悟するにある、とされている。絶対の真理は「大死一番、絶後蘇息」する底の主体的転換によって初めて得られ、一体的に生きられるとされ、さらにいえば、我々の自我の絶対否定が即絶対肯定として、自己の本源性に還ることが同時にまた万物の根源に達することでもあるとされる。つまりそこに至って初めて人間は「眼横鼻直」とか「花紅柳緑」とかいう実相そのものに触れ、絶対そのものを自ら生きるものとなると共に、人間も真に人間となるというのである。単に主観が客観を把握するという仕方で展開される対象的・表象的な人間の在り方では、決して絶対真理は得られず、いかにそこに無限の精進努力が払われ追求されてゆくも、その限りではしょせん「闇路に闇路を踏み添える」にすぎないとするごとき、次元にこそ絶対真理は存する。西洋哲学はその重みのある伝統と真剣な努力にもかかわらず、いまだ到達できなかった無限に広く深い観方と生き方が仏教において、特に禅において明瞭に可能となる。形相と質料、主観と客観、神と人との二元的分離の立場がその徹底において一元的真理に達したかに見えるとしても、そこにはまだ何らかの意味で観想的な一面を残しており、あるいはまた真に主体的に生きられるようになったと思われるとしても、なお、その絶対的なものに執する一面を脱却していないような面が残るように感じられる。これに反し、仏教特に禅においては、かかる二元的観方は人間の根本無明に根ざすものであり、その故の「執」の立場を残すのであるから、これを「一超直入」的に突破することによって、いわゆる一如とか三昧と

かの境涯に立つことを勧めるのである。そのための方法は、もちろん、大道無門といわれるごとく、どんな人もその置かれているどんな処からもただちに絶対真理そのものに入る道が与えられているわけであるが、特に禅仏教は生死煩悩の超脱の道を坐禅に求めたのである。坐禅は、その字義の解釈を抜きにしていえば、人間意識に固有なる二元的・二見的な観方、つまり煩悩妄想からの徹底的超脱たる大死一番の行なのである。それによってあらゆる主観(自)ー客観(他)の対立をその対立以前の方向に還源することが可能となり、いわゆる「朕兆未分以前の自己本来の面目」を実現し、「天地と一体、万物と同根」たることを如実に体得し、自己即一切として一切がそのまま大肯定されることになる。例えば、趙州の「至道無難、唯嫌揀択」とか「驢を通し、馬を通す」とか「東西南北」とかいうごとき広濶無限の世界が展開されることになる。大死せる自己にもはやいわゆる心（物に執着し、物にとらわれる意味での）はなく、無心三昧の世界——絶対真理そのままと一如なる自己の世界——が開かれて来る。かかる世界、かかる境界は、西洋思想の深底をなすといわれるプロティノスやエックハルトにも見られ得ないところと言わなければならない。私はここに空思想に端を発する大乗仏教、特に禅の天真独露なる究極的真理観の、他に類を見ない独自性を認めざるを得ない。かかる究竟底に触れることによって、西洋の哲学思想もその相貌を一新することは疑いを容れない。

## 二

それでは西田哲学は禅といかなる関係を示したであろうか。西田博士の禅に対する関心は、生涯にわたる「日記」からも窺われるごとく、若き日から深かったのであり、その求道修業の激烈さは今日の我々をして襟を正さしめずにおかないものがある。坐禅による体験的深まりが同時に哲学思索そのものの深まりに密接し、その思想体系が古今のそれを凌駕する内容を展開し得たことは、我々日本人の大きな誇りであると思う。西田哲学の体系は絶対無を核心と

し、その論理は（絶対無の）場所の論理という形をとって展開されたことは周知のところであるが、そこには、東洋思想の根幹をなす仏教の空とか絶対無の考えを以って、西洋の古今にわたる哲学と対決するとともに、これらを自らの内に包容する態度が一貫して渝らずに存することが注意をひく。私は今ここに西田哲学の思想的発展の全貌を検討する遑をもたない。

ただその中核となるものと禅の思想がいかに深く契合するかについて、若干指摘するに止めたい。前述のごとく、禅は確かに言亡慮絶、言語道断のところにおいて絶対そのものと端的に一となることをもって特色とする宗教であり、従ってそれはいわゆる分別論理の追究を一切受けつけず、従ってまた西洋的思考法——さらに言えば日常的な人間の単なる思惟や科学一般の分析的反省知——にとってまさに「銀山鉄壁」の感を与えるのはむしろ当然であり、その故に従来、禅は非哲学的、神秘主義的、あるいは直覚的として批判されている。しかし禅のこの絶対否定的性格はその全体ではなく、その一面にすぎない。絶対的に一切——その中にはいわゆる絶対者も含まれる——を否定しきること（これを禅では掃蕩門ともいう）が、同時にそのまま一切——その中には虫類や糞尿すらも含まれる——を絶対的に肯定すること（これを禅では建立門ともいう）に通ずるのである。この否定を介した肯定面からは、いわゆる思想とか論理もその存在が認められるわけである。従って当面の問題に即していえば、西田博士の鏤骨の処女作『善の研究』そのものの中に、禅体験からする最も具体的にして真なる実在の捉え方が歴然としている。「主客未分的合一」（『西田幾多郎全集』新版第I巻九、一〇、一一頁その他。以下、引用は全集に依り、ローマ数字を以って巻、和数字を以って頁を示す。）といわれる直接経験ないし純粋経験はまさに絶対不可疑の真理であり、その当体の心理的表現——ベルグソンやジェイムズへの共鳴を示しているが——にほかならなかったのである。一切のものがそこから生じ来たる根源的事態の端的な表現なのであった。心の三分法によるいわゆる知情意、その分類図式から成立した科学、芸術、道徳などもことごとく右の直接的不可分的な根源的事態即作用に根ざすものとして示され得た。いわゆる実在の分析的把握は西洋哲

学の特色であり、主客の二元対立法を基礎とするが、その立場に立つ限りいかに方法論理が精緻をきわめても、真実在そのものの把握・会得が不可能であることの断定がここに明示されたことは、まさに西田哲学の独創を表わすものである。しかも単に仏教学者としてではなく、あくまで当時の、否、古来の西洋の哲学思想との批判的対決を遂行する哲学者として終始されたことに、注目さるべきである。最も直接的にして根源的なもの、しかも自己をいつも離れないものからすべてが問題とされているのであるが故に、宗教と哲学とは区別されながらも、そこには常に禅体験からする宗教の、哲学に対する影響が隠顕するのは、やむを得ざるところでもあった。物心二元論的対立以前の実在そのものの現前の立場から出発されているわけである。

次の「悪戦苦闘のドキュメント」(Ⅱ・一一)と自ら序文に述べている大著『自覚に於ける直観と反省』においては、実在即自己たる直接経験のもつ心理的色調を払拭し、純論理的に整理しつつ自身の立場を実証深化しようとする意図が見られる。そこに絶対自由意志の自覚の立場が開かれて来た。「真に創造的な絶対実在は一切であると共に一切でないもの」(Ⅱ・二七八)であるが故に、それは、当時隆盛を極めた新カント派のいわゆる認識論的方法を以ってしては決して捉え得るものではなく、まさに「認識以前」「知識以前」のものとして、無底的なものであり、絶対自由意志として直接に体験的に自覚される以外にはないのである。「無より有を生ずる創造作用の点、絶対的直接にして何等の思議を入れないところ、そこに絶対自由の意志がある。我々はここに於て無限の実在に接する」(Ⅱ・二八一)と言われたゆえんである。直接経験はここでは絶対自由意志ということになる。全実在はかかる自由意志を背景とする自覚的体系となるわけである。絶対自由意志は「宇宙の創造作用」と一つであり、その場がいつも「永久の今」を離れない。「私と実在とは唯現在に於てのみ接触しており、我々は現在に於てのみ我を没し、それ自身に独立なる実在に触れることが出来る。実在が絶対活動の状態にあるところが現在である」(Ⅱ・二四五)と言うゆえんである。永久の今はすべての時の超越でありながら、実在の創造的発展の尖端として、「自覚的発展たる直接経験の全体の重心」

(Ⅱ・二五〇) でもある。それ故に「絶対意志というものは我々に最も直接なる現実である」ことになる。

しかし、この本にみなぎる「一種の主意主義」的立場も、例えば「水月の道場に坐して空華の万行を行ずる」という言葉を見ると、すでに『働くものから見るものへ』における「絶対無の場所」の考えが示唆されているわけであるが、とにかく絶対意志の背後にある場所という考えが判然と表面に出て来たのは、博士みずからの言に徴しても、後著においてであることは明らかである。「所謂主客合一の直観を基礎とするのではなく、有るもの働くものの全てを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見る。全てのあるものの根柢に見るものなくして見るものという如きものを考えたい」(Ⅳ・五) と述べ、さらにこの考えは、「形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云うまでもないが、……東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云った様なものが潜んでいる……。我々の心はかくの如きものを求めて已まない、私はかかる要求に哲学的根拠を与えて見たい」(Ⅳ・六) と、その序文に述べている。ここに真正面から絶対無的思想の哲学的根拠づけを課題とすることの表明がなされた。

特にこの書の後半は、全面的に絶対無の真性の究明に当てられている。「真の体験は全き無 (即ち絶対無) の立場でなければならぬ」(Ⅳ・二一三) のであり、その真の内容は「非論理的というよりも超論理的であり、超論理的というよりも寧ろ包論理的と云わねばならない」(Ⅳ・二一二~二一三) 底のものであり、「真の無は有と無とを包む」(Ⅳ・二二〇) のであり、「かかる有無の成立する場所」(Ⅳ・二二〇) であるとされた。前述の絶対自由意志も実は「真の無の場所」においてのみあるのであり、意識の底は絶対無に通じている、とされた。ところで、この絶対無あるいは真の無の立場においてはいわゆる無そのものも無くなるが故に、「全て有るものはそのまま有る」のであり、逆にまた「有るがままに無である」(Ⅳ・二四七~二四八) といわれている。これは「色即是空、空即是色」の考えに相応する。そのままをそのままとして摑むものが「直覚」であり、従って直覚は無の場所自身の自己限定作用にほかならず、場所そ

のものは一切の対立の否定的超越として、どこまでも自己同一的——といってもそれは主語面的なそれではなくて、述語面的方向におけるそれであるが——である。従って、場所といっても、それは彼岸的超越界のごとき有的なものでは全くなく、どこまでも自覚に即しその底に見らるべきものである。「述語的一般が対立的無として限定され得る限り、尚所謂知識的自覚に属するが、更に之を越えて真の無の場所に至る時、意識的自己を忘ずると考えられると共に、自己自身の直観として真の自覚に到達する」(Ⅳ・二九四〜二九五)とか、「我々の自覚は無限の深底であり、自覚の意識そのものをも失う所に真の自覚がある。……全然所謂知識の領域を脱して、直観の世界に入る、而してそこに真の自覚が現れる」(Ⅳ・三〇九)とか述べられた所以である。無の場所は、対象的に「それが有であるとか無であるとか」(Ⅳ・三二一)いう筋合のものではなく、かかる対象論理的理解を絶している。プロティノスの一者とは逆の方向に見出される絶対であり、超越的述語面として、「自らは無にして有を成立せしめる」(Ⅳ・三七八)ものが場所である。つまり自覚の深底でありながら直観として最も我々に直接的な具体的実在なのである。

次に『一般者の自覚的体系』において「真に自己を見るということは自己を失うことである」(Ⅴ・四〇、九七)とか「意識的限定を絶した所に真の自己が見られる」(Ⅴ・九九)とか語られた場合、それは禅のいわゆる見性的意味に解してよい。絶対の絶対的な主体化・実存化が意味されている。自覚の深まりが場所自身の場所的な深まりと相即するのである。そこに自覚の段階的な在り方が、まさに「一般者の自覚的体系」として示され、従来の哲学にその比を見ない雄渾にして深遠な哲学体系が展開され得た。古くはギリシャ哲学から近くは実存哲学に至る諸哲学思想、さらには自然、芸術、道徳、歴史、宗教の根本問題がことごとく、一般者の包摂関係の体系の中にそれぞれの仕方で組込まれている。しょせん、一切の有的なものは形なきものの影といった意味で観られる立場が、明確に確立されたのである。「我々の真の自己は歴史の世界に生死するのではない」(Ⅴ・一六三)。歴史の中に生死するのは意識的自己であり、叡知的自己の影にすぎないのであり、叡知的自己は自由なる人格で、真善美のイデアを見得る者である。しかし「叡知

界は正に自由なる人格たる我々が現実に生きている世界」(Ⅴ・一七二)なのである。しかし「真に自己の根柢を見るには宗教的解脱に入らねばならず、徹底的に自己を否定することによって自らの根柢を知る」(Ⅴ・一七二)のである。そこでは身心脱落し、絶対無の意識と合一し、もはや真偽・善悪の区別は存しない。知的直観的一般者は絶対無の一般者によりなお裏づけられるべく、後者において初めて「見るものなくして見、聞くものなくして聞くに至り」(Ⅴ・一七八)、真の解脱が成就される。絶対無の場所に在るものについては「何事も云うことは出来ない」(Ⅴ・一八〇)のであり、「言語を絶し、思慮を絶した神秘的直観の世界という外はない」(Ⅴ・一八〇)とされている。それはただ「体験による」(Ⅴ・一八一)以外に触れられない。しかし注意さるべきことは、「絶対帰依の感情が宗教的感情と考えられる、……唯自己を亡すことによってのみ神に於て生きる」(Ⅴ・一八二)とされるごとき宗教観がなお甚深なるものとは考えられぬとし、「真に絶対無の意識に透徹した時こそ、そこに我もなく神もない。而もそれは絶対無なるが故に、山は是山、水は是水、有るものはあるが儘にある」(Ⅴ・一八二)とする宗教こそ極致の宗教である、と考えていることであり、これこそ禅の境界の端的を示すといってよい。もちろん西田博士は体験の風光は之を宗教家に譲るほかないが、哲学は「全ての知識を超越した知識の立場から種々なる知識の立場及びその構造を明らかにする」(Ⅴ・一八三)ことを任とすべく、従って「絶対無の一般者の立場からこれに含まれたる種々なる一般者の限定そのものを明らかにする」(Ⅴ・一八三)ところにその課題がある、としている。さらに言えば、「哲学の立場は宗教的自己が自己自身の内への反省の立場である。……絶対無的自己自身の自己反省の立場である」(Ⅴ・一八三)。右の引用からも明らかなごとく、宗教と哲学とは体験と知・反省との区別を有しながら、その究極においては相触れざるを得ないのである。叡知的自己にはまだ「ノエマ的」「イデア的」なものが残存するが、見るものなくして見る絶対無的自己ではノエシス的な、絶対自由なる創造作用さえも超えられ、万物がそのまま自己であるという趣きがある。従って、自己を忘じた真の自己の内的生命においては「もはや行為というものはなく、絶対受動的と考えられると共に、全てのものを

自己限定として見る」(Ⅴ・四一三)のであり、「全てが因縁であると共に、この因縁が同時に自己限定である」(Ⅴ・四一二)。この辺に禅家の「衆流截断、随波逐浪」の境界が窺われるように思う。しかし博士は宗教的生命の内容と哲学の立場を区別して、哲学は「絶対無のノエマ的自覚の立場にとどまる」(Ⅴ・四一六)とされ、そこに同一の絶対無的一般者の自己限定の諸面として表現的一般者、行為的一般者、叡知的直観的一般者の世界の諸相が展開されるとしている。とにかく、見るものもなく見られるものもなく、直観すらも超えられた、いわば底なき底に徹することが、同時に大用現前的に蓋天蓋地の活作略をなすところに、絶対無の真の自覚があるのであり、決して寂静主義的として難ぜられるべきものではない。哲学がいやしくも絶対そのものを究極問題とするならば、西田哲学の右のごとき立場にまで掘下げて考えられる必要があると思わざるを得ない。

次に『無の自覚的限定』においてはその序の中で「『働くものから見るものへ』の後編から『一般者の自覚的体系』を通じて、紆余曲折を極めた私の考えは、此書に於て粗笨ながら一先ずその終りに達したかと思う」(Ⅵ・一〇)と述べられたごとく、絶対無の場所の哲学が体系的に一応の完了を見たといってよいと思う。ここには理事無礙的な立場から事々無礙的な立場への移行が看取されるように思う。例えば、「絶対無の自覚のノエシス的限定というのは見るものなくして見る自己の極限に至ることである。ノエシス的限定の方向に我として見られるものが絶対になくなることである。全て《有るもの》が無の自己限定と見られることである、有るがままに無となることである」(Ⅵ・三八)といわれ、同時に「併し有が即無であるということは単に何物もないということではない、その一々が絶対に有るものとなることとである。絶対の事実となることとである」(Ⅵ・三八)といわれているからである。事実は普通にはザッハリッヒ(sachlich)と考えられるが、その実、本来的にタートザッハリッヒ(tatsächlich)として捉えらるべきものである。行為と表現との相即性と見るべきである(Ⅵ・三九参照)。

かかる事実による事実自身の限定の真の捉え方から、歴史的世界の構造が解されるようになった。ところで、事実

自身の自己限定は絶対無に裏づけられているが故に、事実はまさに「過現未を包む現在の内容」(Ⅵ・三九)そのものとなることであり、そのノエシス的限定の方向から見れば、「一々の事実そのものが直ちに自己である、真の事実は自己そのものである」(Ⅵ・五二)ことに注意されなければならない。従って「歴史的事実は既に絶対無の自覚的限定の意義を有するものとして、事実が事実自身を限定する」(Ⅵ・五四)ということになる。この事実の自己限定の形式として「時」というものが捉えられる。しかし、ノエマ面での事実にはノエシス面での生命が相即するが故に、「事実即生命、生命即事実」(Ⅵ・七三、八〇)でもある。つまり、表現的―事実的自己の自己限定は同時に行為的―体験的自己の自己限定でもあるというのである。かかる行為的事実の背面には「真に死することによって生きる」(Ⅵ・八〇)という絶対無の自覚の立場がある。禅家の語を用いて「百尺竿頭の人尚一歩を進めざるべからず、一歩を進めれば十方世界是全身」(Ⅵ・八〇)と述べられたゆえんである。禅の大死一番に如実に現われるいわゆる「立場なき立場」に立って、西田哲学はそこから哲学的論理の確立に努めたのであり、そこに場所の弁証法的論理が形成されて行ったのである。「絶対に無にして而もこれに於て有無を限定する」(Ⅵ・九六)ところの一般者の自己限定として考えられるものがそれである。かくて弁証法的発展ということは「有るものが有るがままに自己を限定すること」(Ⅵ・九八)を意味する。しかし、真の自覚は過程的な弁証法的進行そのものを「内に包み、止揚する」のであるから、そこには「無が無自身を限定する、即ち場所が場所自身を限定する」(Ⅵ・一〇〇)という意味が含まれる。つまり「場所の自己限定の過程として弁証法的運動が成立する」(Ⅵ・一〇六)というのである。絶対無の場所の自覚に、一切のもの――我々の自己や神そのものをも含めて――の根底がある。しかして無の場所の自己限定は「永遠の今の自己限定」(Ⅵ・一三三、特に一三八、一八一以下)としての性格をもつ。永遠の今は何も神秘的なものではなく、移りゆく時と永遠とは現在において相触れるのであり、現在の自己限定そのものに永遠が存するのである。永遠の今の自己限定はしかし単なる連続ではなく、「非連続の連続」(Ⅵ・一五一)の意味をもっている。なぜなら一切の時を超えながらも、一切の時

を生むからである。かかる永遠の今の限定の内容（ノエマ面）が事実——しかもそれは「原始的歴史」（Ⅵ・一五一）の意味をもつ——であり、そのノエシス的面が人格であり、人格の自己限定が行為である、というのである。かくて事実即行為、ノエマ即ノエシスとして各瞬間が「宇宙の中心」であり、人格が「宇宙的身体」あるいは「歴史的身体」たる意味をもつ。絶対無的自覚からすれば、「一歩一歩が絶対の真であり」（Ⅵ・一五五）、「影が即真有」（Ⅵ・一五五）たるのである。道元のいわゆる生也全機現、死也全機現というごとき消息が、そこに語られていると思う。永遠の今たる絶対無の場所においては、「到る所が今であり、到る所に時が始まり」、そこからノエマ的にあらゆる事実が限定されるのであり、この根源的事実に立脚して客観的知識（科学）も成立することになる。ノエマ的方向への徹底が科学を生むに対し、ノエシス的方向に徹底する自覚が哲学独自のものであり、博士が人生の「限りなき悲哀」こそ哲学の根本動機をなすと考えたゆえんである。

西田哲学ではしばしば絶対無の自覚的限定を「周辺なくして到る所が中心となる無限大の円」の比喩（Ⅵ・一八八その他）で示しているが、まことに適切な比喩であると思う。絶対無の自己限定によって「これに於てあるものとして無数の人が限定され、又夫々の現在をもった無数の時が考えられる」（Ⅵ・一八八その他）。この面から、歴史的世界を問題にしてゆき、ノエマ的方向に歴史的に無限な直線的時を、ノエシス的方向に歴史を超えた場所の円環的限定を考えている。有るものは無の自己限定として無においてあり、無即有、有即無として弁証法的であり、歴史的世界は直線的限定即円環的限定、円環的限定即直線的限定的に展開してゆく。他方、絶対無の自己限定はノエシス的には「絶対の愛として」（Ⅵ・二〇五以下）見られ、その愛から無数の自愛的自己が限定され、そこから「我と汝」（Ⅵ・三四一以下）の対立と統一というものの構造が考えられた。つまり各々の絶対自由な独立的自己の相互の限定関係が社会なのである。かくて「絶対愛の立場から云えば、全て有るものは表現的に自己自身を限定し、我々の世界と考えるものは社会的・歴史的に自己自身を限定すると考えられる」（Ⅵ・二五九）。ところで、かかる歴史的社会的な無限の弁証

法的運動の世界も「裏から見れば、絶対の無の上に足踏みしている」(Ⅵ・三一一)のであり、まさにその故に、人間の行為が「唯一なるものの自己限定として創造と考えられ」(Ⅵ・三一一)、「一度限りの事実」(Ⅵ・三一一〜三一二)ということも考えられるのであり、そこからまた各人が唯一の人格として歴史的使命を果さなければならぬことも考えられる。「個人は絶対の無から生れ、絶対の無に入る」(Ⅵ・三三一)のであり、また「一人格(我)と他人格(汝)は絶対の無を隔てて相対する」(Ⅵ・三一七)のである。人間の生命の真相も「絶対に死して生れる所にある」のであり、その限りにおいてのみ独立自由なる人格も考えられる。歴史的―社会的なものにおいて最も具体的に見られる弁証法というものは、「ノエマ的には絶対の断絶であると共に、ノエシス的に直接の結合と考えられる。……自己が絶対に他なるものと一である」(Ⅵ・三七七〜三七八)という意味に解されねばならない、としている。歴史的時は各瞬間全く異なりながら、「永遠の今の中に廻転しつつある」(Ⅵ・三六一)といわれたゆえんである。……

その後の諸著書において、西田哲学はさらに一段と明確になりかつ広さと深さを増して行き、「行為的直観」(Ⅷ・一〇七以下、特に五四一以下)とか「絶対矛盾的自己同一」(Ⅸ・一四七以下)とか「作るものから作られたものへ」とか、あるいは「物となって観る」とか「事となって為す」とかいう独特の概念が造られ、それによってあらゆる問題に解明の途をつけて行ったのであるが、しかしそれらは常に最も根源的絶対的でありながら最も具体的直接的な立場から、つまり宗教(特に禅)と哲学がいつも触れ合うような所から究明されていることは、既述の検討からも明らかであると思う。絶対無的自覚の場所からすれば、すべては「そこからそこへ」というに尽きるといった感がある。真に独創的な「創造」を果した哲学体系といってよい。しかしこの哲学体系の背景に、坐禅に日夜参究を怠らなかった求道者西田幾多郎が厳然として存在することは、何としても否定することができない。

## 三

田辺哲学を真に理解するには、西田哲学との関係を離れては考えられない面のあることは否定し得ない。しかしそれだからといって、田辺哲学の独創性を否定したり貶下(へんげ)したりするならば、全くの誤解というものである。田辺哲学は西田哲学と並ぶ世界的規模の、日本人による哲学体系である。ただ田辺哲学を禅との関係から見る場合、田辺哲学は、その発展過程にいくつかの飛躍的な段階が劃されるところから、いろいろの解釈を容れる余地が残されているように思う。その点、西田哲学が当初から最後までその一貫性が判然としており、ただ限りなく深められ、かつ広められて行ったように見受けられるのとは、好対照をなすかも知れない。

しかし、哲学とは本来愛知の学として不断の真理追求であるとすれば、田辺哲学もその飛躍的諸発展にもかかわらず、依然として底に一貫するものを有している。偉大な哲学者としての「真実」への真摯(しんし)な「希求」の念、つまり哲学の生きた魂といったものがそれであり、勝義の実践的行為の立場がそれである。

田辺哲学が仏教、特に禅に対する関心を示すに到ったのは、和辻博士の「沙門道元」による示唆に俟つものであるとして、田辺博士自身表明されているけれども、私は、初期の名著といわれる『科学概論』の序に「余は哲学上の思想は最も多くを西田幾多郎先生の感化に負う……。余の哲学に対する心の眼は先生に由って開かれたと云ってよい」(『田辺元全集』第Ⅱ巻一五八頁)と述べた、その頃にすでに発端をもつのではないかと推察する。西田博士に私淑されたその頃に博士のごとき明敏な人が、西田哲学の背景に禅の存在することに気づかなかったはずはないし、まれに見る読書家でもあったから、おそらく仏典に触れる機会をももったと思われるからである。もちろん当時博士は自然科学、数理哲学に対する関心が旺盛であり、他方その倫理的禀性もあずかってカント哲学から甚大な影響をうけ、そのカント思想を通してドイツ観念論、なかんずくヘーゲルの弁証法に沈潜し、弁証法の真髄を体得し、いわゆる

「絶対弁証法」をもってヘーゲルとマルクスを文字通り止揚し、ついに西田哲学の場所的弁証法とは異なった「行為」中心の哲学の体系を樹立するに至った。私はこの間の詳細を捉える遑をもたない。ただ田辺哲学において仏教、なかんずく禅の思想——先生の後期の著書に、禅籍に親しみはしたが、坐禅を行なったことがない旨述べられてるが（Ⅸ・六参照）——が、いかなる位置を占めているか、という問題を中心に述べるにとどめたい。

それでは田辺哲学が禅仏教と最初の決定的対決を示したのは、おそらく「西田先生の教を仰ぐ」（Ⅳ・三〇三～三二八）という論文においてであったと思う。そこでは哲学一般対宗教一般の典型的対立関係が最も明確に示されている。「プラトンは友である、しかし真理はより一層友である」（Ⅻ・三三三）という古語のごとく、博士の「命懸け」の哲学的真理追求の立場からすれば、これは、やむにやまれぬ問題提起であったと推知される。あるいは禅語の「見、師と等しければ、師の半徳を減ずる」（Ⅷ・五二八）底の、真剣無類の挙に出たものとも思われる。「絶対に無限定なるこの立場（即ち絶対無の自覚とよばれる宗教的体験のそれ）は、苟も概念的限定を欠如することを許さざる哲学に対しては云為の外にある。……哲学は果してかかる宗教的自覚を体系化することが出来るか」（Ⅳ・三〇六～三〇七）という問いを以って西田哲学に対決を迫った。「哲学が宗教的真理をその内容とする場合には、それは哲学ではなくてソフィアである。それは既にフィロソフィアとしての哲学の廃滅でなければならぬ」（Ⅳ・三一〇）とも提言している。また「先生が東洋の宗教的体験を西洋の概念的思考法に従って組織せんとせられ、アリストテレスの個体的主語の論理学をその極限にまで超越せしめることによって新たに独特なる場所の述語的論理学に翻転せしめ、これによって神秘的体験と論理的構造を結びつけられたことは実に劃期的なる創見というべきものであろう」（Ⅳ・三二〇）と認められるにもかかわらず、哲学は分別的反省の見地に立つべきものであり、「一層非完結的なる立場を守り、唯絶対的なるものへの積極的関係に於て反省せられる無限動性に住し、その非完結的欠隙の故に却て行為に於て現実に処する生命の力を宿すものではないか」（Ⅳ・三二八）とか、「働くことを見ることに吸収し尽くすことは哲学の本意に反する」（Ⅳ・

三二八）とか主張している。かかる批判を含んだ疑問提起がなされると同時に、歴史的感覚の鋭かった博士は、「歴史の根柢にある働くものの根源となる非合理的原理は、絶対無の自覚に対して最後まで否定原理となる」（Ⅳ・三一八）ことを強調している。以上のごとき西田哲学批判は、博士のその後の独自の体系、即ち『種の論理』の絶対媒介的弁証法の確立に対する重要な踏台となったのであるが、他面、西田哲学批判としては現在に至るまでその右に出るものを見ないほど、その本質に肉薄したものであった。ところで、「私にとって殆ど二十年来学恩比ぶべきものにあらざる先生の思想が、私に最も深き影響を及ぼしたのは、却って先生に対して不遜を敢てしたこの一両年であった」（Ⅲ・八〇）と告白されたごとく、田辺博士は、西田哲学の背景をなす東洋思想に対する関心をますます強く示すようになったのは当然であった。このことは、和辻博士の論文「沙門道元」により始めて喚起されたと称されている『正法眼蔵』、およびこれを介しての臨済系の祖録に対する関心が裏書きしている。博士の著『正法眼蔵哲学私観』（Ⅴ・四四三～四九四）においては、道元を「日本哲学の先蹤」（Ⅴ・四四五、四五一以下）として敬仰し、「宗教と哲学とを互に異にして而も相通ずる関係に立つと考える」（Ⅴ・四五二）と述べるほどに、今や博士はその強靭な思索により宗教を捉えるようになった。しかし、ここでの博士の根本態度は、「相対の絶対否定即肯定なる転換媒介を単に棒喝に行じ乃至偈頌に象徴することを以て修道の一途とする傾きある臨済系に対し、道得を文字通り、道即ち言の対話的媒介と解するに於て、道元の仏教が単に不立文字、直指人心、見性成仏の頓悟直覚に止まるものでなく、飽くまで相対者対立間に行われる問取答取の対話的弁証法を徹底する哲学の途をゆくことが看取せられる」（Ⅴ・四五五）という点に窺われる。さらには「大乗仏教の思想を弁証法的に徹底して宗教と哲学との対立的統一を媒介の論理に実現しようとする正法眼蔵の哲学は、まさにこの困難を救う力を具備する。我々が西洋に発達した学的哲学の道を追うて今日当面するところの難関を越えるには、西洋哲学の論理を容れて之を絶対否定的に止揚する東洋的無の立場に立つ外はない」（Ⅴ・四八八）と断言しているごとく、博士は、これまでの西洋哲学中心の峻厳な骨身をけずるような研究をば、今や東洋的無の思想の

中に所を得しめようとする努力に深めようとされた。もちろんその際重要な契機をなしたのは、絶対弁証法の論理の貫徹ということであった。哲学に一面どこまでも論理的厳密さを要求してやまなかったところから、禅の公案に独特の意義を認めた。「公案は禅の中枢を成すと考えられる。弁証法の極致が禅に通ずるのも公案の絶対否定作用に依る」(Ⅴ・四九〇)とか、「一切の物が総て自己矛盾を含むと見る弁証法的世界観にとっては、世界何れの処にか公案ならぬものがあろう。いわゆる現成公案としては現実の全体が公案なのである」(Ⅴ・四九〇)とか、「科学批判は公案拈弄である。哲学はこの途に於てのみ自己を宗教に媒介することが出来る」(Ⅴ・四九二)とか語ったゆえんである。

この点、現在の禅家も、単に公案千七百則を墨守することなく、傾聴すべき面のあることを思わざるを得ない。しかしこの時期の博士はみずから後に述懐されたごとく、「絶対合理主義」(Ⅵ・一七八、一八五その他)の論理の貫徹が強く支配的であったが、とにかくもその偉大な成果がいわゆる「種の論理」というまさに世界哲学たるにふさわしき周匝な体系であり、それは同時に西田哲学のいわゆる場所の論理に対する批判的対決の意味を担うものであった。「思想家は時代の改革者」たるべきことをみずからに課し、ソクラテスを哲学者の典型と仰いでいた博士は、「絶対は飽く迄絶対合理的でなければならぬ。あらゆる非合理を合理に転ずるが故である。……絶対非合理は即ち絶対合理としてのみ意味がある」とする立場から、「絶対の論理は絶対媒介の論理である」という原理を中核にして、「種は絶対媒介の論理の根本契機をなし、種の論理は個の論理をも類の論理をも媒介する絶対媒介の論理と考えられる。勿論絶対媒介に於ては如何なる契機も相互媒介的でなければならぬけれども、種の論理はそれ自身をも媒介の媒介たらしめる意味に於て論理の特殊契機であると同時に、論理を代表する意味を有する」(Ⅵ・一四二)と規定している。種の論理あるいは繋辞(コプラ)の論理は絶対媒介的で、そこから生命、歴史、社会などのあらゆる哲学的問題が解明された「世界哲学」であるが、同時にそれは「絶対善の信仰」と表裏相即する実践哲学なのである。倫理的禀性に根底を有する哲学として「行為」、否、「行」が必須の根本前提とされる。「有の観ではなく、無の行」こそが弁証法の地盤

であり、そこから「絶対無は絶対否定作用のほかにはない」（Ⅵ・四六八）ということが極力強調された。かかる立場から、無の場所の考えは非弁証法的であり、「般若の空観の観想的体系」（Ⅵ・四七一）に結びついて無を一種の有に化する超弁証法である、と見なされた。今この問題に深入りするつもりはない。田辺哲学が東洋的無を絶対行の形で捉えようとしていることに注目したい。「弁証法は歴史的現実の論理として飽くまで行為の立場に止まるべきであり、……哲学は相対即絶対の立場であるから愛知たるのである」（Ⅵ・五二〇〜五二一）という結尾の言葉を記すにとどめたい。しかし博士はその後ますます東洋的無の思想に深く惹かれて行ったことは否定できない。と同時に、仏教に対する批判をいつも忘れていない（その限りキリスト教という「倫理的宗教」、あるいは真宗に対する傾斜が認められる）。その批判の骨子は、東洋的無は深遠であるが、いかなる相対とも「任意に」結びつき、「歴史哲学に対して積極的根拠づけをなし得ない」という点に見られる。しかし博士の仏教に対する期待は大きく、結局菩薩思想の方向をたどって行った。

日本の敗戦の前後を境にして、憂国の思想家であった博士は、自身の従来の自力的合理主義を徹底的に、即ちいわゆる「絶対批判」的に清算して、劃期的な大著『懺悔道の哲学』（Ⅸ・一〜二六九）を公表した。従来の科学・倫理から宗教への途は、今や宗教から倫理・科学への途に全く転換し、宗教哲学的色彩を真向から示すに至った。あまりにも真摯痛切な懺悔の真実には何人も頭を垂れるほかはあるまいと思う。「今や私が哲学するのではない、懺悔が哲学するのであり」（Ⅸ・四）、「哲学ならぬ哲学」としての懺悔道の哲学は「正に他力哲学」（Ⅸ・五）であると述べ、「絶対無が私を復活せしめるにより、私には無即愛として体験せられる。或は絶対否定の大非即大悲として証せられる」（Ⅸ・五）とも述べている。「哲学を離れて私の生活は無いのであり、又私の生活の外に私の哲学はあるのでないから、懺悔道としての哲学が私の生活の原理である」（Ⅸ・四〇）と語り、「愚者私にとっては賢者の道は塞がれている。私は賢者の立つ所よりもっと暗い坑道を賢者とは逆の方向に動かなければならぬ」（Ⅸ・四二）と告白された。かかる所

から浄土真宗の開祖親鸞に限りなき親近感が示された。しかし博士はいわゆる他力門的にのみ生きようとされたのではない。「とにかくも絶対批判の底に死んだ理性は最早自己同一性を原理とする理性として復活せしめられるのではない、正に死人として再活せしめられ、本来無一物の自己として死生の何れでもなき立場に立ち、生には生、死には死として前後截断、自由に何れへも出入する」(Ⅸ・六一)とか、また死復活の道は「各人が死人として生かさるる無の行に対してのみ開かれる」(Ⅸ・六二)と語ったことは、まさに禅にも通ずる見方である。そこから単に他力念仏にもあらず、単に自力禅にもあらざる「念仏禅」(Ⅸ・一二五)こそまさに「懺悔を公案とする懺悔道」(Ⅸ・一二五)にふさわしい仏教的立場となる。これこそ博士にとって絶対無的行道の意味なのである。あるいは絶対行為的弁証法の具体的表現にほかならない。この著に示された、懺悔道の立場からする西洋哲学一般の批判の尖鋭にして透徹せる内容には、全く驚嘆を禁じ得ない。

とにかく死復活の大転換を遂げられた博士は、この著を転機としてふたたび新たに広く、かつ深い思索を次々と展開された。行を中心とした宗教哲学的思想がそれである。このことは『実存と愛と実践』(Ⅸ・二七一〜四九二)において「親鸞の他力信仰に幾分でも眼を開かれると共に、従来これに対してよりも一層多く文字の上では親しみをもって来ったところの禅に対し、嘗てなかった一歩の接近を許されたように感じたのと恰も同じようにキリスト教に対しても従来より一歩近づけられた感を懐くに至った」(Ⅸ・二七五)という言葉にも明らかであり、また『種の論理の弁証法』と題され、以前の「種の論理」をある意味で自己批判された書においても、きわめて宗教哲学的見地が濃厚に打出されていると思う。しかもその宗教哲学の中心概念は、神・仏の内容が絶対無であり、それが絶対転換あるいは絶対媒介となるような弁証法、つまり大非即大悲、無即愛、愛即無なる逆説弁証法がその立場となっている。この頃に至ると、博士は「一切の科学は何等かの存在を対象とする……。無に係わる学は哲学しかない」(Ⅸ・二八〇)とし、また「死の相下に立つことなくして宗教はあり得ない」と述べ、さらに「哲学が具体的には宗教哲学でなければなら

ぬということは、半面からいえば、宗教もいわゆる宗教のみの立場で完結するのではなく、倫理を媒介とし哲学を媒介するという往還二相をその動的統一の両面としてもつことを意味する」と述べている。この面から禅批判がなされ、「禅に於ては無が積極的生命として捉えられ、自己の実存自覚が現実を廻転せしめて、いわゆる草木国土悉皆成仏の復活を証せしめるけれども、しかし未だ無が愛として感得せられ……衆生の救済に還相することはない」（Ⅸ・三五二）としている。これは、禅の大家鈴木大拙博士もどこかで「禅にはどうも悲の面が欠ける」と言われたことに通ずるものがある。しかし「哲学は各自が生命を賭し命懸けで了得せられるべきものなること、宗教的信仰と軌を一にする。……哲学は行死をその関門とする。……《生の学》は科学であって哲学ではない、哲学はまさに《死の学》といわれるべきものである」（Ⅸ・三九八）とは、現今の我々にとって警鐘的意義をもつと共に、先生の根本的考え方が禅的性格を帯びていることを示す。「無が行的に実践せられる」（Ⅸ・四〇六）とか、「無の実践に究極するのが哲学の業であるから、哲学すなわち死の行である」（Ⅸ・四〇六）とか、それはまた「生死に拘らざる絶対無の立場に立つことである」とも言われている。右のことに呼応して、弁証法そのものが行死の「自覚的方法」という意味を担うに至った。そのような所から、無難禅師の法語集や鈴木正三の習死禅に対し、深い共感を懐かれた（Ⅸ・四七三以下）。「運命愛とか実存とかいう西洋哲学の概念は、東洋の修禅行死を俟って真に実存的となる」（Ⅸ・四七五）と述べているところに、博士の晩年は『懺悔道の哲学』以来ますます禅的方向を明確にして来た。『キリスト教の弁証』（Ⅹ）において、対格としてのキリストから主格としてのキリストに還る必要を強調されたのも軌を一にするように思われる。

博士の晩年の愛用語たる「死―復活」を禅語の「大死一番、絶後蘇息」に該当すると見てよい。また博士の提唱する「菩薩道」（ⅩⅢ・一七三）も、臨済禅師の、「臨済」の名の由来が示すがごとき意味に近づけて解することもできると思う。果して全く異質的として断じ得るであろうか。「修証一如」が道元の述べるごとき意味に捉えられてよいとすれば、博士の菩薩道は禅の本質に屆すると考えてよい。「禅源私解」（ⅩⅢ・一七七）および「生の存在学か死の弁証法

か」（XIII・五二五〜五七六）の両論文に展開されている思想はきわめて禅仏教的であり、そこで引用された禅語も、現代という「死の世界」を突破し革新するために必要不可欠な《死の哲学》に一段の精彩を添えるものなることは、疑いを容れない。そこでは、先生はかつてのごとく禅を神秘主義的、直観的、汎神論的とかいう規定を加えることなく素直に認められているように見るのは、私の独断というものであろうか。私は言をもって言を遣る底の強靭無類の論理の面と、晩年の御風貌とから、いつも日本の曹洞禅の開祖道元を博士において偲ばずにはおれない。

私は右に日本の哲学の代表的なものとして西田、田辺両哲学を取りあげ、それぞれの禅に対する関係をたどってみた。その他に日本的な独自の倫理学体系を樹立した和辻博士の、禅とはいわぬまでも、とにかく仏教というものに対する関係、さらには独自の宗教哲学を展開しつつある西谷啓治博士の禅に対する関係についても触れたいと考えていたが、今やすでに予定の紙数を越えてしまい、不可能に終った。日本の生んだこれらの天才的な哲学者が、符節を合するかのごとく、仏教に対する関心を比較的若い頃からいだき、仏教によってその思想に無類の深さを湛えしめることができたことに、言い知れぬ感慨を覚える者である。単に東洋対西洋といった対立的立場での捉握を超えて、西洋思想をも包容し得る豊饒なる思想が過去から存していたことへの洞察が、これらの哲学者において原理的に可能となったことに対して、現在の我々は無関心でいてよいであろうか。東洋思想の中でも特に仏教特に禅が将来の世界の思想に対して真に貢献し得るか否かの問題を、単にいわゆる仏教家に委ねておいてよいものであろうか。思想というものの最深の問題に携わるべく使命を負わされている哲学者が、既述の哲学者たちの胸中に去来した思想をそのまま埋没せしめ過去化し、単に新奇なる思想のみを追うとするならば、それはあまりにも安易な道を歩むことになりはしないであろうか。

# 禅と神秘主義

上田閑照

## 序

欧米の宗教学者、神学者、哲学者、心理学者などがしだいに禅仏教に関心を示し始めていますが、彼等の禅に対する理解を少し見てみますと、これは何か違う、禅はそういうものではないという感じを持つのであります。ではこちらから説明しようとすると、なかなか相手に分ってもらえない。そればかりか自分でもよく分らなくなるということで、大変もやもやしているわけです。そこで問題をはっきりさせるために、西洋精神史のうちで禅仏教と似ているとよくいわれるいわゆるドイツ神秘主義の主峰マイスター・エックハルト（Meister Eckhart, 1260~1327）の考え方を手がかりにして、それとの異同をはっきりさせながら禅の世界の輪郭を描き出して行くということを考えてみました。この小論では、一つの具体的な禅問答をとりあげ、それをエックハルトの考え方をつかって説明してみる、そしてそれでどこまで説明できるか、どこからどう違って来るかをはっきりさせてみるという方法を、一つの試みとしてとってみました。この試みは、禅そのものを説明しようとするのではなく、禅を世界精神史のうちに置いてみた場合、少なくともどういう場所で問題にしなければならないかを明らかにしてみたいと思うだけであります。

## 一

趙州従諗（唐末九世紀の大禅匠）に或る僧が問うた、「如何なるか是れ祖師西来意」、州いわく、「庭前の柏樹子」。
「禅仏教の祖師達磨が西方印度から中国にやって来た意味は一体何か」というこの問は、「達磨自身、何を意図して中国にやって来たか」、同時に「達磨が中国にやって来たのは我々自身にとってどんな意義があるのか」、ひっくるめて「何故に達磨は中国にやって来たのか」と言い換えられるでありましょう。五世紀後半とされるこの「祖師西来」は禅の世界が開かれた歴史的な根本の出来事であります。それに対して「何故」を問うことは、単に歴史的知識のためではなく、その出来事の意味をつかまえることによって自分自身禅の世界に参入せんとするのであります。この問は、いわゆる禅問答において問の定型の一つとなって大いに行なわれましたが、それは、「祖師西来」という禅の始源の出来事が、「如何是祖師西来意」という問の形となって禅の歴史を創りつづけていること、あるいは達磨が「問」となって生きつづけていることであり、その意味でこの問は達磨の「好き音ずれ」（天桂禅師）ともいわれています。
さてこの「如何是祖師西来意」という僧の問に対して趙州いわく、「庭前柏樹子」。「庭さきの柏の樹」（「子」は助辞）、それだけであります。なんのことかちょっとわけのわからぬこの問答は、古来、そこに禅の全生命が発動し禅の真理がまる出しになっている例則の一つとされ、この問答に主体的に参加することが求められております。
「如何なるか是れ祖師西来意」が以上のような意義をもった問であるとすれば、それはキリスト教でいえば「何故に神は人となり給うたか」（Cur deus homo ?）という問に相当すると見ることが許されるでしょう。キリスト教にとっては、神がイエス・キリストにおいて人間になり給うた（神の受肉）という出来事が救済史の始源であり、イエス・キリストが神にして同時に人間であるということが、救済の根拠であります。「何故に神は人となり給うたか」という問は、救済のこの根本的な出来事の意味、即ち、受肉における神自身の意図および人類に対する神の受肉の意義を

問う救済論的根本問題であります。それがほんとうにわかることによって自分自身が救済にあずかるごとき、そういう問であります。従ってこの二つの問は、その宗教的な意義に関しては同一趣旨の問であると解して差支えないと思います。

さて趙州では、「何故に達磨は中国にやって来たか」、「庭さきの柏の樹」。これに対してエックハルトは或る説教で、「神は何故に（イエス・キリストにおいて）人となり給うたか」と自問し、「それは汝を——聴衆に向って言う——神の独り子として、即ちキリストと同一なる神の子として生み給わんとする故である」と自答しております。双方の問答は、ここではまだそれぞれ全く異なった世界を示しています。形式の上から見ても、エックハルトの場合、「何故に」という問に対して「の故に」と答え、問と答との間に論理的な相応があって、どういう問と答なのか充分理解ができ、従ってこの自問自答を通してエックハルトの考えを知ることができます、その考えに共鳴するにせよ反対するにせよ。ところが趙州の場合は、「何故に……」という問に対して、全くだしぬけにただ「庭さきの柏の樹」です。一体どういう答なのか。そもそも答になっているのか。果して答えているのか。僧の問と趙州の言葉との間には論理的な連関が切れていて、何か深い断絶があるようです。むしろ趙州の言葉そのものが断崖のごとくに問を遮りはね返しているように感じられます。それ自身としてはわかり切ったただの「庭前柏樹子」ですが、問との関係の内では全く不可解なことになって来ます。こういう場合、なんとか「解釈」しようとする早急な試みに走りがちですが、事柄そのものに即するためには、さし当ってその不可解を不可解として持ちこたえなければなりません。いずれにしてもエックハルトの自問自答が行なわれている今の次元からは、「庭前柏樹子」という言葉を発する趙州の居処はまだ全く見当がつかないといわなければなりません。

ただ、エックハルトの答にあらわれている思想は、神の受肉の意義をいわゆる贖罪論と結びつけて説く伝統的なキリスト教信仰の立場に比して、仏教に一歩近い所があります。即ち、神が人間になるという絶対の出来事がキリスト

唯一人に限られたことではなく、人間一人一人の上に等しく現成し、一人一人が神の独り子としてキリストと同等になると見るところ、一人一人の開悟成仏において仏陀と自覚を等しくすると見る大乗仏教一般の考え方に相応しています。しかし、この面での相応はいわゆる「教」における類似であって、「教外別伝」の所に禅の本領があるとすれば、そこからはまだ禅の世界を類推することはできません。エックハルトの自問自答は、問と答との間に共通のテーマがあり、かつそのやりとりに論理的相応がきちんとあることからも知られるように、それは思想を展開し、教を組立てて行くごとき「問と答」であって、「教の外」でなされるごとき、または「教の外」にひっぱり出すごとき禅の問答とは質的にちがっています。一人一人に絶対が起るという「教」ではなく、まさにその問答の当処がただちに絶対が起る現場になるのが禅の問答です。

## 二

禅の世界へのより近い相応がないかどうか、エックハルトの考え方にもう一歩立入ってみましょう。「何故に神は人となり給うたか」というこの問は、あらためて見てみますと、神の行為に就いてその「何故」を問うているわけです。ところでエックハルトは、神自身を問題にする場合、繰返し、神は「何故」をもたない、神の行為は「何故なし」(âne warumbe ; deus **non** agit propter cur aut quare) だと申しております。神は自分が自分の根拠であるごとき絶対者、他に如何なる理由も目的もない絶対の充実円満であるからです。従って神の働きは、有限者の場合のように何か理由や目的が別にあってなされるのではなく、充溢そのものの内から自然に、涼々と泉の湧き出ずる (quellen) がごとくになされるのであります。神をその行為へと動かす如何なる原因もなく、またその行為によって求める如何なる目的も神はもちません。ただ自分の内から自分の内へと行為するのであり、それが絶対の充実のおのずからなる流動発露であります。従って、そのような神の行為についてほんとうは「何故」と問うことはできないわけです。「何故」

という問は、神の自体に触れることはできません。それは、人間の思惟の範疇によって神のあり方に枠をはめようとすることでありますが、神そのものはその枠を寄せつけず、かえって思惟の範疇の無効が暴露されて来ます。即ち、「何故に神は……」という問をもってあくまで「……の故に」という答を得ようとすれば、そこには「神が神であるが故に」（あるいは、神は「有るが故に有る」、「生きるが故に生きる」、「なすが故になす」等々）という答しかあり得ず、それでは「何故に」を問うた立場に対して答にはならないからです。

そうであるとすれば、「何故に神は人となり給うたか」というキリスト教救済論の根本的な問に対して、エックハルトは「何故なし」と答えることができるわけです。問答にしてみると、「何故に神は人となり給うたか」、「何故なし」。この場合「何故なし」という答は、「何故」という問い方を否定しつつ同時に「何故なき」神そのものを直指しています。それによって、問う者をして、神に対して「何故」を問うごときあり方から離れしめ、「何故なき」神のあり方に直接に参ぜしめようと迫るのであります。今度の問答には間髪を入れない直接性があります。さきに㈠であげたエックハルトの自問自答では、神に就いて問い、神に就いて答え、問と答とが説明的にいわば神の噂をしていました。今度は、「何故に神は……」に対して、ぴしっと「何故なし」。問の直接の否定によって緊迫した空白が開け、問い返す余裕もなく、教として展開すべき内容も奪い去られています。そしてそのように問の直接の否定であるものがただちにまた、その問のうちで誤まれる仕方で問われていたその当のものを「何故なきもの」としてそのまま示し出しているのであります。さて、「何故に神は人となり給うたか」、「何故なし」。こうするとすでに禅的な響きがするようです。事実、禅でもこれと同じ答え方がしばしば出て来ます。たとえば、「如何なるか是祖師西来意」、「西来無意」（大梅―八三一年没）。祖師西来に意味はないというのです。または、「若し意有らば自救不了」（臨済―八三九年没）。もし何か意味があるとすれば、即ち達磨自身何か意図を以って――たとえ禅を伝えようとする目的であっても――中国にやって来たとすれば、（それはもはや無心なる往来ではなく、従って）達磨は自分自身の解脱も得られなかった

ろうといわれています。これは、もし神が「何故」をもって行為したならば、もう神ではなくなってしまうというのと同じです。このようにして「西来無意」は、祖師西来に何か意義を求め、それによって禅をつかもうとするあり方を徹底的に否定します。かくして「何故なし」を答としてとりあげてみますと、エックハルトと禅とのはっきりした相応が現われて来ます。実際、「何故なし」「無意」その他、無相、無形、無名、不可称、不可説、不可思議等々、否定的表現を駆使するいわゆる「否定神学」的領域は、そこでエックハルトの神秘主義と禅仏教とが深く一致するところです。

しかし、この否定神学的な領域からは、まだ趙州の「庭前柏樹子」を見きわめることはできません。「庭前柏樹子」は、言葉としては全く日常的具体的なものをあらわし、問答のダイナミックの内では一切説明なしに問に対してぶつけられています。これに較べると、「何故なし」も「西来無意」も依然として論理的構成をもった思想の言葉であり、そのあらわすところは「理」であります。このことは問答の形式からも確かめられます。僧の問と趙州の言葉との間には唐突な断絶がありますが、「何故なし」ないしは「西来無意」という答は、問との論理的な連関をまだはっきり持っています。即ち、「何故」という問に対して、その問い方をまともに受けて、「何故なし」と答えています。西来の意を問う問に対して、やはりその問われている「意」を問題にして「無意」と答えています。いずれの場合も「否定」で答えられているわけですが、その否定は、問が立てられたと同じ次元の上での「否定的な表現」として出されています。そのような否定的表現、あるいは言葉の上での否定は、問の次元を事実上打破することは困難です。ここに「何故なし」という答が、問への否定においてまだ徹底を欠くところがあります。また「何故なし」は単に問の否定であるだけでなく、「何故なき」神そのものを直指していましたが、この積極的な面においても実はまだ不徹底といわねばなりません。絶対の充実をそのまま示し出すのに「何故なし」というような否定的表現を最後の事とし、何か積極的肯定的に「これ」といって端的に示し得ないからです。

# 三

そこで趙州の問答にさらに近づくために、上に述べた「何故なし」を思想の地盤としてふまえながら、何か「庭前柏樹子」のごとき具体的なものが出される立場、即ち、「何故なし」と「理」の言葉で語る代りに「何故なき」当体そのものを出す立場が、エックハルトから出て来ないかどうかということになります。

「薔薇は何故なしに有る、それは咲くが故に咲く」(Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet)。これはドイツ神秘主義の代表的詩人の一人であるアンゲルス・ジレジウス (Angelus Silesius, 1624～1677) が、エックハルトの精神をうけて歌った詩の一節であります(Cherubinischer Wandersmann I, 289)。ここでは、さきに神の存在、神の生命についていわれた「何故なし」が現実のごく具体的なものに即して語られています。「薔薇」は通常の意識にとっては一つの自然物であり、キリスト教的にいえば被造界に属し、近代的にいえば対象的自然界に属しています。しかし「薔薇は何故なしに有る」と歌われているこの薔薇は、いわゆる自然物ではありません。アンゲルス・ジレジウスはまた「ここに汝の肉眼が見る薔薇、それは永遠に神の内でこのように咲いていたのだ」と歌っております (a. a. O., I,108)。ここでは、薔薇が咲くという事が、神の内の出来事、従って神の出来事として見られています、この時、「薔薇は何故なしに有る」。即ち、薔薇の「何故なき有」は比喩的ないし類比的にいわれたことではなく、神の有(存在)そのものであり、神の有として「何故なしに有る」のです。このとき薔薇は被造的自然界をつき抜けて、神の内で神として咲いているといえます。あるいは、薔薇が咲いているのは神が咲いているのであり、「それは咲くが故に咲く」と歌われているところに、「生きるが故に生きる」としかいえぬ「何故なき」神の端的な生命が現われております。しかも、「ここに汝の肉眼が見る薔薇、それは……」といわれています。神の内で神が咲いている薔薇と、今眼に見えている薔薇とは別ではありません。神学の常規に従うと、後者は被造物として、前者は神の内におけるそのイデヤ的原

像として質的に分けられてしまうのですが、ここでは、「何故なき」神の生命がそのまま肉眼に見えるような仕方で咲き出て来たのであります。まさに神が薔薇として受肉したといえます。肉眼に見える具体性は単なる感覚的対象性にあるのではなく、この「神の受肉」にあるわけです。「薔薇は何故なしに有る」と歌った時、以上のように、薔薇を神の内に透視し、同時に神を薔薇の内に具体視していたのであります。

ところでこのような立場は、ヨーロッパの精神史の枠内では通常「汎神論」または「自然神秘主義」といわれ、特にキリスト教からは、それは神と被造物（自然、世界）との質的な区別を無視し、有限なるものを絶対視することによって神の絶対性を潰すものだと見られがちです。事実エックハルトは、汎神論の嫌疑によって異端審問を受けなければなりませんでした。しかしエックハルト自身はかえって、神と被造物との質的な区別の徹底から、被造物の「有」を神そのものとする考え方に至ったのであります。この区別はキリスト教では通常「無からの創造」（creatio ex nihilo）という思想で考えられております。「無からの創造」とは、絶対的な「有」そのものである神が有を与える、何もないところに、即ち無に有を与える。かくして無から有へとものを呼出すことでありますが、通例の神学はそこに創造者である神と被造物との「二」を考えて行きます。即ち絶対的な有そのものと、無から創られた有（無に与えられた有、あるいは無を含んだ相対的な有）との二種類の有を考えるわけです。ところがエックハルトは、まさにこの「無からの創造」という考え方を徹底することによって、二種類の有という見方を否定せざるを得ませんでした。エックハルトにとっては、被造物が「被造物として」即ち神の外なるものとして見られるとき、被造物は無そのもの、全き無（ein lûter niht, unum purum nihilum）であります。これは、「無からの創造」という考え方の基礎になっている「唯一絶対の有である神のほかには何もない」ということの徹底的な認得であります。被造物としての被造物は「神でない」ものですが、「神でない」とはエックハルトにとってあくまで無だということであって、そこに神と並べて「神でない有るもの」を考えて行くことはできませんでした。神と並べるならば、被造物は、無を含んだ相対的

な有ではなく、無そのものです。このような考え方では、「世界と神」との一を説く汎神論または自然において神を見る自然神秘主義の余地はありません。「神のみ有る」ということの内で、世界も自然もすでに無に帰しているからです。むしろヘーゲルがスピノザの哲学を規定した意味での「無世界論」(Akosmismus) といわなければなりません。他面しかし、被造物が「有る」といわれる時には、今度はその有は神の有そのものと見られます。被造物として、「有る」のではありません。ものが「有る」と見られる時、一切が神の内に、しかも神として見られるのであります (Omne quod est, hoc est deus)。これも、神の他に何もない、即ち「有る」ものは神のみということの徹底的な認得であります。「有を与える有」(神) と「有を与えられて有る有」(いわゆる被造物) とは、「有」としては唯一つの神の有であります。だからエックハルトは、「無からの創造」とは「無から神の内への創造」(creatio ex nihilo in deum) だといいます。そうでなくてもし、神が無に神の有を与えた場合、その有が「無を含んだ有」というように相対化されるとすれば、エックハルトの眼からすると、神の絶対有を無が侵したことになり、それは神の絶対性からして不可能なことであります。神の有はその授受において増減なく神の有そのものであり、そこに授受という関係があるのは、神の絶対有の充溢における生命的な律動と考えています。以上二つの面、即ち被造物は被造物としては全くの無であるということと、被造物は「有る」限り神の内で神としてあるということとは、一見相反するようですが、いずれも「神の他には何もない」ことの徹底として、もともと一つに結びついて動的な表裏一体をなしております。世界というならば、世界は無であるといわねばならず、そしてまさに世界を無と見ることと一つに神を見、同時に世界といわれているものを神の内に神として見ることになるわけです。このように一つの絶対有を見、しかもその有が全き無と動的な表裏相即をなしているとする考え方は、存在論の上で、常規のキリスト教——中世的な型でいえば神と被造物と二つの「有るもの」を置いてその間をいわゆる「有の類比的比論」(analogia proportionalitatis) で考えて行く——にくらべて、大乗仏教の真空妙有にむしろ似ているように思われます。

以上、被造物の有は有としては神の有であるというエックハルトの考え方を見てみました。この考え方に従ってさきに、薔薇の何故なき「有る」は、神の有として「何故なし」だと申したわけです。「薔薇は何故なしに有る」、この言葉自体はエックハルトのものではありませんが、エックハルトもある説教の中でたとえば次のように言います。「一匹の蚊であっても、汝がそれを神の内に見るならば、その蚊は天使よりも尊貴なものとなる」と。神の内では一切が神だからであります（"wan swaz in gote ist, daz ist got"）。ところでこのように薔薇が神の内に神として見られる時、前述によって、薔薇が薔薇自身としては無と見られていなければなりません。そして被造物（および被造物の全体としての世界）を全き無と見るとは、そう見る人間にとっては、その人間自身自己と世界に死するということを意味します。自己と世界を捨てて自己を無にしたあり方において神の生命が与えられ――エックハルトのいわゆる「魂の内における神の子の誕生」、かくして神の子として神の内に甦り、その神の内に――同時に、神の内に還った自分自身の内に――被造物を見るということです。かくして、「薔薇は何故なしに有る」と言う場合、ほんとうにそう見られている場合、見る人自身、自己を捨てて「何故なし」という神の有においてあり、「何故なし」に薔薇を見ているわけです。そこに何故なく咲いている薔薇は、もはや対象的自然ではなく、神の内に還った私自身の事です。薔薇と私とは共に神の有にあって「何故なき」神の生命を一つにしているからです。以上、「薔薇は何故なしに有る、それは咲くが故に咲く」と言うのは、もはや被造界の事ではなくて何故なき神自身の事であり、同時に、もはや対象的自然界の事ではなく、神に還った私自身の事であると申しました。

さて、少し手間どりましたが、アンゲルス・ジレジウスの詩を以上のようにエックハルトの精神で理解しておいて、禅との比較のために再び問答に組合わせてみましょう。「何故に神は人となり給うたか」、「薔薇は何故なしに有る」。こうすると、問題になっている「如何なるか是れ祖師西来意」「庭前の柏樹子」とたいへん似て来たように思われます。宗教的な実存上の問に対して持ち出されるものが、いずれも全く具体的なものであります。ここで持ち出された

薔薇がどういう薔薇であるか、その意味はすでに見ました。「庭前の柏樹子」の意味も――もし何か意味がありとすればですが――「何故なしに有る」薔薇以下ではありません。今はさらに、「何故に神は人になり給うたか」という問に対して「薔薇は」と答えられるその意義を、問答のダイナミックな連関のうちで見なければなりません。㈡において見た問答では「何故なし」と答えましたが、今度は「何故なし」と理の形で答えずに、「何故なき」当体が出されます。それが「薔薇」です。ここに仏教の言葉で言えば「理」から「事」への転換があります。今「当体」という言葉を使いましたが、それは、単に超越的な本体というようなことでなく、「本体」であるものがそのままこれと言って指さすことの出来るような「具体」においてつかまれる場合、その「本体」と「具体」とを一つにして「当体」と言ったのであります。ヨーロッパの哲学の術語でいえば「本体」は essentia（本質）、「具体」は existentia（現存在）に当ると見ていいと思いますが、キリスト教の神学の常規では essentia と existentia とが一つになったものは神のみとされています。しかしエックハルトの場合は、前に述べたように被造物の有をそのまま神と見るので、すべてのものにおいて essentia と existentia の一を見る立場が開けています。薔薇の「本体」を、神と見ると同時にその神を薔薇の「具体」において見るのです。そしてこの具体性はさきに述べたように「神の受肉」であります。ですから今度の問答では、神の受肉の理由が問われたのに対して、神が受肉して答に出て来るとも言えます。問われている事柄自体の現前であり具現であります。このように「薔薇」をもち出すところに現われる、理から事へのこの転換は、宗教の立場にとって不可欠であります。宗教では哲学や思想とちがって、事実の世界で事実として生きて働くことが特に厳しく求められるからです。いわゆる神秘主義が「体験」を重んずるのもその故です。体験とは神が心霊上の「事実」になることです。神がその人にとって「事実」になることによって、事実の世界を真実に生き抜いて行くことができるのであります。エックハルト自身そういう人として、単に学匠（Lesemeister）ではなく “Lebemeister” と呼ばれました。そして神が「事実」になった人は、神のことを問われて自由に薔薇のことを以って答えることができ

るのであります。この「事」の立場から見ると、さきの「何故なし」は、神を直指しているとはいえ、それはまだ「理」の上のことであります。またその「何故なし」は他面、神の「何故」を問う問への否定でありましたが、この否定の面においても、「何故なし」は問の次元での否定、即ち問を形づくる言葉を言葉の上で否定する否定的な言葉でありました。それに対して今度の問答においては、神の受肉についての問に対して唐突に「薔薇は……」と出されて行くその問と答との間のちぐはぐが、問と答との次元の相違からおこるこのちぐはぐが、問の次元に対する事実上の否定となります。このように否定の面でも「事」への転換が見られるわけです。

以上、「何故に神は人となり給うたか」「薔薇は何故なしに有る」という問答に組み合わせてみると、それが、「如何なるか是れ祖師西来意」「庭前の柏樹子」とたいへん似て来たことに注意し、その観点から、「何故なく有る薔薇」を答に出して来る立場を調べてみました。しかしここまで来ても、実はまだ両者の世界は深く隔てられております。もし「何故に神は人になり給うたか」に対して端的に単純に「薔薇の花」と出されるならば、「庭前の柏樹子」との完全な相応が得られるでありましょう。そのためには、「薔薇は何故なしに有る」と言われている所から、単純な「薔薇の花」（口調の都合で「薔薇の花」とします）に切りつめられねばなりません。即ち、「薔薇は何故なしに有る」と言われているところから「何故なしに有る」が切捨てられ放下されねばなりません。この「切捨」は一体どういう出来事でしょうか。この切捨によって、神と人間の関係および人間と自然との関係のうちに何が起るでありましょうか。エックハルトもこの切捨てに同意し、かつ事実この切捨てを遂行するでありましょうか。「庭前の柏樹子」への最後の問題です。

## 四

今問題になった切捨の意義を見得るために、まず、単純な「薔薇」に「何故無しに有る」と付け加えられていること

とが一体どういうことなのか、さきの「薔薇は何故無しに有る」という立場を再検討してみなければなりません。その場合、付加えられている「何故無しに有る」は二つの観点から問題になって来ます。即ち第一に、それは内容的にはもともと神の絶対有を示し、第二に、それは神（および神としての薔薇の有）に述語した人間の言葉であるという二つの観点です。

第一。「何故無しに有る」はもともと神の絶対有、理由も目的もない絶対の充実円満である神の有でありました。従って「何故無き有」は本来神にのみ属し、「何故無き有」において、神は、それだけで自存している絶対者として、もともと神ならざる他の一切のもの——それについて「何故」と問うことのできる——と絶対的な仕方で区別されているのであります。ですから、「何故無き」は神独特の、神としての有の姿、「有」の神的な相なのであります。それによってただちに神が他の一切から区別されて神として見られるごとき相であります。そうすると、「薔薇は何故無しに有る」と言われる場合、その「何故無しに有る」において、もともと自存している神が神としての姿で現われているわけです。それは前に述べたところによれば、神が、薔薇の被造的な有を滅しつつ、薔薇のほんとうの有として姿を現わして来ていることとです。しかしその場合、実際は次のようなことになってしまいます。「薔薇」に対して「何故なしに有る」と別につけ加えられることによって、即ち、神が神としての姿で「薔薇」のもとに現われることによって、まずかえってもともと置かれていた区別、神と神でないもの（被造物ないし自然）との区別がいったんはっきり出て来て、その上で区別されたものの一が見られて行く。つまり、神が神として現われることによって、その神に対して薔薇はいったん自然物となってしまい、その神とあらかじめ区別された自然物に今度は神の有が見られて行くという形になります。そうするとこれはいわゆる「自然神秘主義」ということになります。さきに㈢において、「薔薇は何故無しに有る」という立場は「汎神論」ないし「自然神秘主義」ではないことを、エックハルトの思想によって説明しましたが、実は、そう見られても仕方がないところがあるわけです。しかしそれは、「薔薇」がもち出

されているからではありません。西洋ではそのせいにされますが、東洋の目を以ってみると、神と神でないものという二がもともと置かれている所に根本の問題があります。もともと二が置かれているから「一」というと神秘主義になってしまうのであります。そして、もともと二が置かれているところに「薔薇」が持ち出される故に、「薔薇」はあらかじめ自然となり、その上で神と一つだとされる故に、自然神秘主義になってしまうのであります。神と一つだと見られる時、「薔薇」の被造的自然は無に帰しているとさきに言いましたが、「薔薇」の自然としての前歴は拭い得ないのです。神が神として有る限り、神と神でないものとの二元はあくまで有効だからです。「薔薇」がもち出された所に理から事への転換が見られましたが、このままでは事がいわゆる「自然」に堕してしまいます。

してみると、もし「薔薇は何故無しに有る」と言われるところからその「何故無しに有る」が切捨てられるとすると、その切捨において神が文字通り姿を完全に消すことになります。神が事実無になるわけです。これはエックハルトの言う「神の還滅」(entwerden——神がその真に無相なる根底に還ること)が事実上遂行されたと見ることができます。またそれは神が創造以前に還ることですから、そこに神と自然の区別以前が開かれることになります。神が無になると共に「神と自然」という二元が消失し、神も無く自然も無い処に還るのです。そこは自然神秘主義のみならず神秘主義一般も消滅してしまう処です。

さて第二の観点は、「薔薇は何故無しに有る」と言う場合、人間がそこでそう語っているのだという点です。それは、「薔薇」に対して「何故無しに有る」と、人間が言葉で述語しているのです。そこに再び「二」が置かれています。即ち自然と人間です。物に対して述語するということは、もちろん一面ではこの「二」の橋渡しの働きです。述語は、人間の思惟が物からとり出した物の意味であり、それは同時に、人間の思惟が意味の世界を開き出して物をその世界の内におさめることです。ですから通常、物に述語する所に物に対する人間の自主性が見られ、人間の思惟の内には一切を包むことができるとされるわけです。しかしそれは同時に、一切を人間から見、一切に対して——その

意味をとり出すために——人間が人間的思議、分別をさしはさむことであります。ただ「薔薇の花」というだけではそれこそ意味をなさないと考え、「理」をとり出して、自分の理解の内にものを摂めることができるような仕方で説明を加えて行くわけです。「薔薇」に対して「何故なしに有る」と述語するところに、はっきり自然に対しての人間の側からの思議が出ています。「薔薇」が持ち出されて来たのは、「理」から「事」への転換でしたが、「薔薇は何故なしに有る」という立場は、「事」をまだ「理」から見る立場、または事を人間の思議にかかる「理」の具体例と見る立場だと言わねばなりません。

ところで「何故なしに有る」は元来、神の有を語る言葉、神に対して人間がつけた述語であります。「薔薇」について「何故なしに有る」と語られたのも、「薔薇」の有が神として見られていたからでした。もともとは、「神は何故なしに有る」です。ここにも神と神の有を語っている人間との「二」が置かれているわけです。ところで、神に対しては人間の側からの直接の思議は及ばず、人間の言葉をもって神の意味を包むことはできないことをエックハルトは強調します。そしていわゆる「否定神学」の伝統に従って、神に対しては否定的な述語のみが有効であると考えます。たとえば「私は善である、しかし神は善ではない (nicht gut)」と言います。つまり、本来不可思議 (undenkbar)、不可捉 (unerfassbar) なる神の純一なる有に対して、人間が自らの言葉の否定と人間的思議の放棄とを表明しつつ、人間の言葉 (たとえば gut) を否定した否定的な言葉 (nicht gut) をもって、人間の言葉を否定し思議を放棄せしむる当のものとしての神に述語するのであります。問題の述語「何故なし」もそうです。それによって「何故」を問う仕方で操作して行く人間の思議が神に対して否定される事が表明され、その否定をもって神を述語するのであります。ですから否定神学的述語づけは、単に人間が自らの思議によって意味の世界を開いてその内に物をおさめるという人間からの一直線の橋渡しではなく、むしろ人間の思議の自己否定を橋渡しにしようとするのです。とはいえ否定神学的な述語づけでは、人間的思議をほんとうに離れることはできません。言葉の否定がまだ否定的な言葉で表現され、思議の否

定そのものがすでに論理的な構成によっているからです。「何故」を問うのも分別ですが、「何故」を絶しているところを「何故なし」というのもまだ分別です。このことはさらに次の事態を見るとはっきりして来ます。不可思議不可捉なる神の絶対有は、従って不可称（unsprechlich）不可説（unsagbar）であります。故に「神は不可称不可説である」と言われます。しかしそう言われるとき、実はすでに神に就いて語られているわけです。「神は不可説である」という言葉と、不可説なる神に事実上即して沈黙することの間には飛躍があります。「不可説だ」と言うことも実はすでに駄弁であるわけです。否定神学的な述語づけと、総じて述語づけの放棄との間には根本的に断絶があります。「薔薇は何故なしに有る」においては「神」という言葉は出ていませんが、この否定神学的な述語「何故なし」によって、「薔薇」が神として、神が「薔薇」として語られているわけです。以上のように「何故無し」というのもすでに分別であり、「不可説」と説くのもすでに言説であります。

そうすると、「薔薇は何故無しに有る」といわれるところからその述語「何故無しに有る」が切捨てられる場合、第二の観点からすると、そこでは思議言説という人間的な痕跡が完全に消え去っていることになります。思議し言説する人間が全く無になっています。沈黙の内に人間が姿を消しているのであります。それと同時に「人間と自然」という「二」が消失し、区別の以前が開かれます。しかし述語の切捨てにおけるその沈黙は、根本的には人間の神についての全き「黙」であります。神について語る一切の形跡がありません。神そのものの有を語ることもなく、「薔薇」を神としてないし神を「薔薇」として語ることもありません。この深い「黙」の内には「人間と神」という「二」が消えています。このような「黙」は、否定神学の教える「神は不可説である」ということの事実上の遂行であります。不可説と説かず不可説を行ずるのであります。それは否定神学の事実上の徹底であると同時に、この事実上の「黙」の内で否定神学そのものも否定されてしまいます。そしてこのような「黙」のうちから端的な「薔薇の花」という言葉が発せられて来る時、否定神学の克服が成就するのであります。

以上二つの観点に分けて別々に述べたことは、実際は、「薔薇」に「何故無しに有る」と付加えられるところで、もともと一つに結びついた出来事です。「付加える」とはすでに「二」があるからで、それはすでに根本のものが割れてしまっているからです。すでに「二」に割れてしまっている故に、相対して、一方「薔薇」は自然となり他方「何故無し」は神の有を示し、その「何故なしに有る」も、神に対しての、同時に神としての「薔薇」の有に対しての人間の言説となります。もちろん「薔薇は何故なしに有る」は、単に「二」を、差別と分別をあらわそうとしているのではありません。むしろ「二」の統一があらわされているのですが、すでに「二」のところでの統一なので、事態としては神秘主義的になり、言葉としては思議による述語づけ（判断の形であらわされる）になってしまうのであります。以上のように見て来ますと、「何故無しに有る」の切捨は、(a)神も無になって全き無相に還り、(b)人間も全き「黙」のうちに無となり、(c)その無において、「神と自然」および「人間と神ないし自然」という二重の二元が消されて「二」以前へ還る、という意義をもっています。

# 五

ここでいよいよ「庭前柏樹子」の次元への最後の一歩の方向が見えて来ました。即ち、「薔薇は何故無しに有る」といわれるところから、そこになおくっついている区別と思議、差別と分別とを事実ふるい落して単純な「薔薇の花」へと脱体現成するという方向です。

さて、「切捨」が以上のようなものであるとすれば、この「切捨」においてエックハルトは禅に同道するでありましょうか。これに答えることがエックハルトと禅との比較の決着になります。答は次のようになります、(i)「切捨」のもつ意義に関してはエックハルトも思想的に全く同意しながら、(ii)しかし事実「切捨」を断行するには至りません。ここから両者の思想上の大きな類同にかかわらず、事実上のはっきりした相違が出て来ます。

すでに「切捨」の意義を見た際にエックハルトの考え方や術語を用いたことからも知られるように、この「切捨」の意義はまさにエックハルトがその「突破」(Durchbrechen)という考え方で追究したところのものです。エックハルトは、名をもち相を持っている神はまだ真の神ではないとし、またそのような神との関係の内では人間もまだ真に自己の本来に達することはできないと考えています。そして「父―子―聖霊」といわれるいわゆる「三―一」神の背後に「一」そのものとしての神の自体を見、その「一」なる自体を、無相無形無名の故に「無」と呼んでおります。いわゆる神とは被造物との相対の内に現われた限りの神であって、神の自体は神とも言えないわけです。この神の無なる自体は、いわゆる神がそこから出てそこへ還る処として、神の「根底」と言われます。しかもこの神の根底をエックハルトはそのまま人間自身の究極の根底と見ました。即ち人間もその自体においては、「一」なる神の自体ともともと一つであり、そこでは人間も全き無相無名として、自意識の内に自己としてあらわれるごとき自己をすっかり脱却した純一であります。こういう根本の考え方から、エックハルトは人間に対して、神との合一に停まらずさらに進んで「神を捨てよ」(got lazen)と説きます。それは、神との合一といわれる時、神がまだ神として見られており、真に無相なる神の自体が覆われているからです。同時にまた神との合一では、人間も、自己を捨てて神と合一しながら、神と合一した自己自身になお捉えられているからです。従って「神を捨てる」ということは、神の真に無相なる自体への突入であると同時に、神との合一になお残る人間の自執の最後の放棄であります。この自執の放棄については、たとえば「存在しないがごとくに存在せよ」、「未だ生れざる以前のごとく」、「すでに死した後のごとくであれ」、と繰返し説かれています。これが、神を「突破」して神の根底即人間の根底である無に徹底し自己の本源に還るという、エックハルトの「突破」の教説です。この突破によって、神も無に還り、人間も無に還ったところ、そこに神と人間との本来が一つに現成するのであります。この「突破」の考え方においてエックハルトは、通常のキリスト教の枠からはみ出し、西洋精神史の軌跡からはずれながら、禅に最も接近して来ます。あるいはすでに禅の内的世界に参入し

ているといってもいいでしょう。と同時に、まさにその故にここでこそ、禅とエックハルトの最後の違いが現われて来ます。即ち、エックハルトは以上のように説きながら、ことに当って神も人間も実際に姿を消すということはありません。神の自体の無相性が強調されながら、そこでは神も神でない──非神（ein nihtgot）と、結局、否定神学的にいわれるに停まり、事実神が無相に帰し、神としての蹤跡を没することはありません。神は不可説なる故に神について沈黙せよ、それが人間の真の自己放棄であると説きながら、事実神を語ることをやめません。かえって「私は神を語ることを好む」とさえ言います。否定の遂行において禅の方が事実上徹底的であります。

この「否定」の面での比較をもう少しはっきりさせるために、一つの具体的な対比をしてみましょう。「神とは何であるか」という問に対して「突破」の教説においてエックハルトは「神は無である」（Got ist ein niht）と答えます。その場合禅ならば「神とは何か」に対して端的に「無」とぶつけるところです。「神は無である」についてエックハルト自身次のように解釈します。「神は無である。と言っても神が有をもたない──神はない──ということではなく、人間が語り得るところのこれ、ないしあれではないという意味である。神はむしろあらゆる有を超えた有である」。つまり神は有を超えた絶対有として、神が何であるかのその「何」は人間の概念によって捉えられ、言葉によってあらわされ得るものではない。かくして、人間から神につけ得る一切の可能的な述語の総体的な否定が、ここでは「無」と言われているのです。ですからこの「無」は「神は有る」を否定するものではなく──「神は有る」は、「何であるか」という問においても疑問とされず、「無である」という答においても否定されない不可侵の大公理です──、かえって人間に向けられた否定です。従って「神は無である」とは「神は有る、ただし人間にとっては無である」ということです。「一」そのものであると強調される神についてのエックハルトの最後の言葉も、「二」、しかも、神と人間、有と無という二重の「二」にまつわりつかれています。それに対して、「神とは何であるか」、「無」。こう禅的に出される場合、それは単に神の「何であるか」に対する人間的述語の総体的な否定であるばかりではなく、

「神は有る」自体が跡かたなく消し去られ、従ってそれと一つに、「神は何であるか」という問い方も、そのような問を立てる問者も、一挙に否定し去られるのであります。「神とは何であるか」、「無」。問も問う者もその問によって問われているものも、一丸に打破するところの、それ自身すでに「一」としての「無」です。手のつけようのない「一団の大火聚」としての「無」です。そしてこの「一」としての「無」は、逆に「一」を貫いて実体性を解いて「一ならざる一」として「多」を成ぜしめ、次に見るような「関係」として甦るのであります（詳しくは、「八」参照）。

以上のような否定における相違は、根本的には究極の真理を、一方エックハルトは「実体」(substantia)の範疇を専用してとらえ、他方仏教はそれに対して言えば「関係」(relatio)の範疇を専用してとらえている（縁起）ところと結びついていると見ることができるでしょう。常規の「三一」神論では「実体」と「関係」の二範疇で神をとらえますが、エックハルトはこの常規に従って出発しながら、最後には「関係」の範疇を捨てて「実体」の範疇だけを偏用し、神の自体を関係を絶し属性を脱した「純一単一なる実体」(mera substantia simplex)と見ました。そしてそれは一切の関係を絶する故に他からはとらえようがなく、一切の属性を脱している故に表わしようがないという理由で「無」と言われるわけです。無の背後に実体が厳存しています。有と無が最後のところでも二元をなしていることになります。従って無と言われながら、厳存する実体を同時に種々に表示せざるを得ないのです。それに対して仏教では、もともと、ものを実体的にとらえることが厳しく否定されています。一切は「関係」において有り、「関係」においてのみ有るとされます。しかもその場合、たとえば二つのものがあってその両者が「関係」に入るのではなく、「関係」の内に有るもの自身「関係」から生起し「関係」へ還滅するとされることによって、ものの「実体性」が完全に打抜かれます。ここに「無」の徹底性があります。ここでは「有る」とは、それ自身としては無であって、その故に「関係」に全面的に開かれており、その無の内に無尽の「関係」が集中して来る（「一花開いて世界起る」―『碧巌集』）ということであります。ここには有と無との完全な相互の浸透一如があります。以上のように、エックハルトは

「実体」の範疇を、仏教は「関係」の範疇を、それぞれ常規を超えた徹底性において専用することによって同じように「無」に至ったわけですが、エックハルトでは「それ自体としては有であって他に対しては無」、仏教では「それ自体としては無であって相互に他に対し有」と言えます。この場合、「実体」を究極の原理にしたエックハルトでは、そのことによってひきおこされた有と無の関係は、それを自分の究極の原理の外に残すことになります。「一」を原理として立てながら、さきに見たようにどこまでも「二」にまつわりつかれており、しかもその「二」を自覚的に基礎づけ得ないのです。それに対して仏教では、「関係」を究極の原理とし、かつそれによってひきおこされた有と無との関係も自分の原理の内で同時にとらえ得ている形になり、ここにも徹底性が示されていると思います。

禅における否定の徹底性は、すでに否定の語法の上からもうかがわれます。エックハルトの場合、否定の語法が一重であるに対して、禅では、上述の「関係」に相応して二重にも三重にもダイナミックに否定を畳みかけて徹底して行きます。エックハルトでは「これに非ずあれに非ず」(weder diz noch daz)。禅では「有に非ず、無に非ず、有に非ざるに非ず、無に非ざるに非ず」。エックハルトは一切を捨離し一切から脱却する「離脱」を説きます。禅は離脱を説くと同時に離脱からも離脱することを説きます、「有無の法を離れ、一切修証を離れ、また離を離るる事を説くべし」、「一切処に住せず、不住にも住せず」。エックハルトは沈黙を説きます。禅では「語を以っても対せず、黙を以っても対せず」。

以上、否定の面で禅がより徹底的であること、およびその徹底的な否定を事実上断行し得ることを見ました。即ち、禅では「薔薇は何故なしに有る」というところから「何故なしに有る」を事実切捨てることができるのです。そしてこのことはただちに、禅では端的に「薔薇の花」と出すことができるということです。即ち否定の徹底性と相即して、否定から肯定に転ずる時(実はこの端的な「薔薇の花」は肯定をも否定をも脱却していますが、一応いままで見た「否定」に対して「肯定」の面を見れば)、再び禅はエックハルトにくらべて、より端的であり直接です。「山は是れ

山、水は是れ水、長は長く、短は短し」。もののあるがままが、そのままで大肯定されます。エックハルトでは肯定に転ずる時、再びまず神が第一の肯定とされ、他の一切は神に拠って、かつ神において、ないし神と共に肯定を得るのであります。たとえば「一片の木材であっても、それを神の光の内に見るものにとっては、その木材は天使として現われる」と言います。一片の木材が神の光の内に天使と見られる、これがエックハルトにおける木材の肯定です。神ということを言わなければ肯定にならないのです。禅ならば「木材は是れ木材」、これで木材の大肯定になります。それは、エックハルトを借りて言えば、神がその根底である無に事実還り、神の光がその無の内に収められてしまって、神の光の内ではまだ天使に見えていた木材がただ木材としての如実な平常相に還った、ということです。木材が木材であるところに、神が真に無になりその真の無相性において現前していると言えます。エックハルトでは「街頭においても炉辺においても神をもつこと」として、神において実生活が肯定されますが、禅ではただ「着衣喫飯」と言われ「飢来らば便ち食す」と言われます。「有仏の処に停まってはならない、無仏の処をも急に走過せよ」という無窮の否定から翻転したところ、ただ「喫茶去」（お茶を一杯どうぞ）と言われます。このような無窮の否定と端的な肯定との事実上の相即が禅であります。このダイナミックな「相即」そのものが禅であります。禅の生ける真理においては、無窮の否定と端的な肯定とを分けることはできません。そして、否定と肯定との生ける相即の現場が「問答」であります。禅問答によくあるように、日常のなんでもない挨拶から突如、大否定が爆発することもあれば、逆に激しい否定の追及が急転直下、平常の無事におさめられることもあります。そしてみずからその「相即」の当処に立ち得たものは、このような否定と肯定の転々に転ぜられず、かえってみずから否定にも肯定にも円滑自由に出て行くことができるのであります。その「相即」の当処はそれとしては否定をも肯定をも離れたところであり、そこから直接に働き出る――その典型がおそらく禅問答でしばしば発動する「打」ないし「笑」でありましょう――からであります。

# 六

「庭前柏樹子」に相応した次元を確かめるために、もし実際端的に「薔薇の花」と出されていたとしたならば、その「薔薇」はどういう「出来事」であるかを見ておきたいと思います。まず、例の「切捨」が実際断行されるわけですが、それに関してもう一つ補足しておかねばなりません。「薔薇は何故無しに有る」と言うところから、「何故無しに有る」を切捨てるとしますと、形の上からは（主語の位置にある）「薔薇」だけが残るように見え、切捨における徹底的な否定の遂行から「薔薇」が免れてあるように見えるかも知れませんが、そうではありません。神も人間も消されていわゆる薔薇だけが「有るもの」として残るということであれば、それは実証主義、経験論、唯物論、自然主義の薔薇です。これらの立場の対象になるような薔薇は「薔薇は何故なしに有る」と言われたレヴェルですでに超えられていました。そこでは「薔薇」はもはや被造物ないし対象的自然物ではなく、神の内に、同時に、神に還った人間の内に見られていました。今、「何故なしに有る」の切捨において神も人間も共に無に還る時、同時に、神の内に見られていた「薔薇」も跡かたなくその無に帰しているわけです。つまり、その切捨てによって開かれる「無」は、神もなく人間もなく薔薇もなき全き無、エックハルトでいえば「神もなく被造物もなき」「砂漠」（wüstunge, einoede）、禅でいえば虚なる円相をもって示され、一切の「消息尽き」「永く象外に超えて唯一空々たり」と言われるところです。修行の上でいえばこれが「坐禅」であります。ですから正確には、単純な「薔薇」と今まで言って来たものは、「薔薇は何故なしに有る」の全体が消し去られ、神も人間も薔薇も共々に無になったその全き無から、あらためて端的に「薔薇の花」と出されたものであります。それは「砂漠」における大死――自然も枯れ、人間のみならず神の生命も絶えた処――からの甦りであり、全き無の受肉としての「薔薇」です。

さきに「薔薇は何故なしに有る」といわれた時、その時「薔薇」は自然界をつき抜けて神の内で咲いている、そこ

で咲いている「薔薇」は神自身のことだと申しました。今は、端的な「薔薇の花」、それだけです。この時「薔薇」は、神が無に還ったその「無」の内で咲いています、神をつき抜けて神の無の内で咲いています。「薔薇」が咲いているのはもはや神の事ではなく、無の事です。そして咲いている「薔薇」の具体性は、「無の受肉」であります。これはさきに「神の受肉」といわれたものの徹底です。「神の受肉」としての「薔薇」にはまだ「神の」という形跡がはっきり残っていました。神が「薔薇」になり切っていないと言えます。今は、神が真に自己を無にして「薔薇」になり切る、即ち神が真に無になって、神が無になったその無が「薔薇」として受肉したのであります。無の受肉として、受肉した「薔薇」以外何の痕跡も残りません。さきには、「薔薇」を神の内に透視し、神を「薔薇」の内に具体視したのでしたが、ここではさらに「薔薇」を、神をも透過して無の内に透視し、無を「薔薇」の内に具体視するのであります。無の内に透視された「薔薇」は神ですらなく、もはや何ものとも言えず、またそれは「咲く」とも言えず、「薔薇」の内に具体視された無は、まさに「薔薇」以外の何ものでもありません。

さて先に、「薔薇」を神の内に見ることとは、それを見る人間自身が神の子として神の内に生れ返り、その「神の内」即「自己の内」に「薔薇」を見ることだ、と申しましたが、今は、神が無に還ったその無の内に「薔薇」を見ることは、そう見る人間自身、神の内で神と合一した自己をさらに捨てて神をつき抜け、神の無即人間の無に還っているのであります。そのことがこの端的な「薔薇の花」にはっきり出ています。ここでは一切の述語が脱落し、「何故」とも言わず、「何故なし」とも言わず、人間の思議は全く絶えております。この時、「薔薇」は人間の思議する心をつき破って咲いているのであります。人間の思議にかかるようなものは一切ふるい落し、心身脱落した「薔薇」でありま す。あるものに「目を奪われる」とか「心を奪われる」とかいう普通の言葉づかいがありますが、「薔薇の花」が目を奪い心を奪うというように言えるとすると、そのほんとうの意味は、「薔薇」が人間を無心に還し、その人間の無心の内で無心に咲いているということです。逆に言えば、その場合「薔薇」が咲いているそのことが人間の無心の事

であります。人間が真に無になって、そこに「薔薇」が咲いているのです。端的な「薔薇の花」、目さえあれば見えるというものではありません、そこでは人間の自己がすっかり捨てしめられているのであります。「桃花を一見してよりのち、直に如今に至る迄更に疑わず」(霊雲志懃禅師)。

以上、端的な「薔薇の花」。ただそれだけです。そこには「薔薇」に対するものは一切ありません。「薔薇」の前に「薔薇」を見る人間もなく、「薔薇」の背後に「薔薇」を有らしめる神もありません。ここでは「薔薇」は神からも見られず人間からも見られず、「蓋天蓋地」表裏なき全き一枚です。しかし一体、神や人間はどうなったのでありましょうか。神は自己を無にしてそこで「薔薇」であり(「薔薇」は神が大死して甦った「復活の体」といえます)、人間も自己を無にしてそこで「薔薇」であります。「命根断ずるところ絶時に再び甦る。類に随って身を受け、場に逢うて戯(たわむれ)をなす」。「薔薇」が咲いているというそのことが、全き無から甦った人間の無心なる遊戯であります。いわば、神の「薔薇三昧」であり、人間の「薔薇三昧」です。それはしかし、繰返して言いますが、神が「薔薇」であり、人間が「薔薇」であるということではありません。そのような自然神秘主義的合一ではありません。(これを「庭前柏樹子」でいえば、「いましるべき道理は、庭前柏樹子、これ境にあらざる宗旨なり。柏樹子は自己にあらざる宗旨なり」――道元――となるでしょう。)「薔薇」は神が無になり人間が無になったその「無」の事です。そして無の事として無限の否定である――そこでは「薔薇」自身も「薔薇」でなく、神をも無にし人間をも無にする――と同時に、無限の否定の跡かたもなく、ただ平常無事、ありのままの「薔薇」の単純な肯定――そこで人間も甦らしめられる――であります。

「薔薇は何故なしに有る」から端的な「薔薇の花」に脱体する時、そこには人間の思議言説の完全なる途絶があると申しました。それは「薔薇」について語らないというだけではなく、より根本的には神についての完全なる「黙」でした。「何故」をもたぬといわれた神の自体は、もともと「何故無し」ともいえぬものです。不可称不可説であり、

その故にこそ不可称不可説ともいいえぬものであります。そして不可説なる神の自体においては神自身も完全な沈黙に還っています。神の内に発せられる三位一体神の誕生の言葉も、世界創造の言葉（「光あれ」）も、人類に向って発せられる救済の言葉も、一切まだ発せられない沈黙です。人間も神も「黙」したこの深々したる沈黙を破って「薔薇の花」と発せられるのであります。この言葉が発せられるとともに、この言葉を発するそのこととして、一切が息をふき返すのであります。「薔薇の花」という言葉は息を吹き返す最初の息吹きであり、かの全き無から原初の純なる生命がほとばしる宇宙的な間投詞です。従ってこの「薔薇の花！」は、「喝！」の力をもっています。禅で発動される「喝！」は、意味以上が分節以前の大音声となって噴出するものです。それは言のはじめであるとともに事のはじめであり、「言即事」のはじめであります。この端的な「薔薇の花！」は、「喝！」がその力を失わずに分節したはじめの言葉であります。外から見れば「薔薇の花」という言葉も辞引きに出ているごとき言葉の一つに過ぎません。しかしこの言葉がどういう次元から発せられるか、これが問題です。ここでは「薔薇の花」は単なる一名詞ではなく、人間の言葉の一つではなく、そもそも人間が言葉を持てるものとして蘇生した最初の言葉であり、思議する人間の心が破られたところから発する無心の言葉であり、無からの創造の言葉です。単なる言葉ではなく真に事を事たらしめる力です。趙州の発する「庭前柏樹子」という言葉とともに柏樹は「人を超え境を越え」て聳え、「趙州指上葉抜抽んず」（義雲和尚）であります。

（註）　禅はしかしいつも、またいつまでも、単純な「一語」を繰返すわけではありません。端的な「薔薇の花」、この根本がつかまれた上では、この根本を失わぬ仕方で、いろいろに、むしろ限りなくさまざまに言い出され得るのであります。それは「言句の妙」です。その場合は禅もたとえば、問題にして来たアンゲルス・ジレジウスの言葉をそのまま用いることもできるでしょう。「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く」と。しかしここでは「何故無し」は意味を変えています。「薔薇」の有を神の絶対有の充実として示すのではなく、いわば無限に底なきことを示しています。もはや神が「薔薇」の有を背後から充塡するのではなくて、神も無に還ることによってその充塡が無限の無に打抜かれています。「薔薇」が咲いているこ

とはまさにそのことであると同時に、無にすかされて底なく透っています。このところを禅が自分の言葉で言うと、たとえば「花はおのずから紅」、「魚行いて魚の如し」。しかしこのことは今は展開できません。

以上のように、端的に「薔薇の花」と出す立場がいわゆる自然神秘主義ではないことは上来折りにふれて説明しましたが、この点特に大切な点なので、もう一度問題にしておきたいと思います。さきに「薔薇は何故無しに有る」には自然神秘主義的色調が残っていることを述べました。「何故無しに有る」が切捨てられない場合、即ち神が神の相をとどめている場合は、自然と神という「二」がすでに置かれていて、その上で両者の「一」が見られるからでした。そのように自然神秘主義にならざるを得ない故に、実はエックハルト自身は、「薔薇」を表面に立てて「薔薇は何故無しに有る」というような言い方はしませんでした。これはアンゲルス・ジレジウスの言葉です。さきに私はこの言葉をエックハルトの思想で説明しましたし、事実エックハルトは神の「何故なき有」を繰返し語り、また魂が神の子として神の内に還る時、被造物とされた自然も神の内に神として見られること、あるいは被造物も有るといわれる時その有は神の有自体であることなど繰返し強調しております。このような考え方からは、エックハルトも当然「薔薇は何故なしに有る」というように言えたはずでしょうが、事実こうは言いませんでした。エックハルトにとって唯一の関心は「魂と神」でありました。それは神を語るに魂を以ってし、魂を語るに神を以ってするという立場でした。神と魂の究極の関係には自然は一指も触れることはできませんでした。自然が語られる場合も、あくまで「魂と神」を主軸にした枠の内で言われています。さきにあげた引用も注意して見ると、「汝が、一匹の蚊であってもそれを神の内に見るならば」という「汝と神」との主関係の枠の内で、「その蚊は天使よりも尊貴である」と言われているのです。このように「魂と神」を軸にした立場から転じて、エックハルトの思想をふまえながら、しかし自然を表面に立てて神を語る、つまり「自然と神」が軸になるのは、アンゲルス・ジレジウスを待たねばなりませんでした。エックハルトでは神の光の内に自然が見られましたが、アンゲルス・ジレジウスでは自然の内に神の光が見られることにな

りました。中世の神秘主義に対して、「自然」が伝統的な「被造物」という概念におさまり切らず、「自然」としてのリアリティを得て来た近世の神秘主義たるゆえんであります。このような経緯からしても、西洋の言葉としての「薔薇は何故なしに有る」は自然神秘主義と見られても仕方がないわけです。実際西洋では、自然を表面に立てて絶対を語ると、比喩にあらずんば結局自然神秘主義になってしまいます。それは自然を絶対的なものと見るとき、その絶対は神をモデルにしてすでにとらえられてしまっている故に、どうしても自然の内に神を見る——あるいは自然にもともと神の述語であったものをつける——形になるからです。そして「自然」に入ることによって神との合一が得られると説くことになり、その故にまた、それでは神の超越性も人間の主体性も共に自然に埋没すると批判されるのであります。以上のようなわけなので、エックハルトは自然を表面に立てて語ることを避け、アンゲルス・ジレジウスは自然を語り、自然で語り、事実、自然神秘主義の様相を帯びています。さてそれに対して、エックハルトのごとくはじめから自然を避けるのではなく、アンゲルス・ジレジウスのように自然を場面にし、しかもその自然の場面で、エックハルトのいう「突破」を——エックハルトでは「魂と神」の場面で追究されたその「突破」を実行すると、そこに端的な「薔薇の花」が現成することになります。それは自然を透過して自然神秘主義を克服し、しかもそれが同時に、神秘主義一般、および神秘主義に対して批判的に対立するいわゆる「信仰」の立場を透脱しようとするあり方です。それをさきには「無事」という言葉で見ました。神のみあるという無世界論の底に、「突破」によって神も無に還るという「無—神」論が開かれ、「唯一空空」たる「廓然無聖」の内に「独露」せる「薔薇」であります。禅では、言葉の上から見ると自然を語りまた自然で語る場合がいかにも多いのですが、少なくとも右に述べたような次元からでなければ禅の事柄への通路は閉ざされたままです。

「清風明月」、「遠山無限碧層層」、「一水は自ら茫々、花は自ら紅」、「春山乱青を畳み、春水虚碧をただよわす」、「風碧落を吹いて浮雲尽き、月青山に上って玉一団」。端的な言葉が言句に開かれたこれらの禅の詩句——ここには一毫

の神秘主義もありません――は、単なる風景の描写ではありません。ここであらわされているのはまさに人間のあり方です。「事において無心」ということです。即ち、それらの風光がそのまま人間の無心の事であります。「心地の風光」であります。「心境」あるいは「境涯」という言葉があります。自然を語り、自然で語ることは、自己を脱自的な仕方で語ることです。そしてそこに本来自己を離れた人間が無心に全露しているのであります。自分のこととして語らないで、たとえば薔薇のことを薔薇のこととして語る、そこに本来無心なる私の全体が無心のままに露現しているということです。そのさい一切思議分別をさしはさまずに自然が語られていることが肝要です。もし少しでも余計なものが付け加えられていると駄目です。「薔薇露を滴らす、是れ瞿曇の面目なることなきや」（露の置いたこの薔薇の花が、そのまま仏陀の姿ではないか）と言う僧の問に対して「寐語する勿れ」（ねごとを言うなと言われています（『大応語録』）。上に引用した諸例は、すべて人間の思議にふれられず、人間によって述語づけられず、自然が自然のままに言葉に開かれたものです。そして自然が自然のままに言葉に開かれる場が人間の無心なのであります。「事において無心」なる時、その無心において事が事のままで言になるのであります。

以上、いわゆる自然が語られ、自然で語られるのは禅では「事において無心」ということだと申しましたが、この面だけでは、まだ禅では人間が自然に吸収されるという疑いを充分晴らすことができないかも知れません。そこで、「心において無事」という相即した反面をさらに見なければなりません。仏教では人間も実体ではなく、自然も実体ではありません。「関係」のみ真実です。その「関係」はいわゆる「相対」のレヴェルでは、たとえば「人、山を見る、山、人を見る」（大智禅師）と言われます。しかし「関係」の徹底はこの相関に停まりません。この相関をすっかり自己の内に摂めて「主」になるというあり方を互換するというところに「関係」の究極があります（賓主互換）。即ち、「自然」をとれば「自然」で一切が尽くされ、「人間」をとれば「人間」で一切が尽くされ、しかもこの一切を尽くすというあり方を自由に交換するのであります。上に述べたことは、「自然」をとれば、いわゆる自然と、自然

において無心なる人間とが一つになって一方的に尽くされている面でした。「花はおのずから紅」といわれる時、そこにおいて無心なる人間が同時に尽くされていました。逆に無心の「心」を立てれば、それだけでいわゆる人間と、今度は無事に帰した自然とが一つになって一方的に尽くされるのであります。「心において無事」と言われます。「三界無法」と言われます。無心において自然に「主」を委ねていた人間が自ら「主」になって「心」から見れば、自然は自然でない。「把定すれば乾坤色を失う」です。「東海道風さっとも吹かず」(白隠)、「柳は緑ならず」、「眼有って曽て見ず、耳有って曽て聞かず」、「十方虚空無く大地寸土無し」です。ここでは人間の主体性が自然に埋没するなどとは夢にも言えません。このように「事において無心、心において無事」の相即こそが真実です。「事」は人間を無心に還して事中に人間を摂めて唯一者であり、たちまち転じて、「心」は自然を無事に還して自然を心中に摂めて唯一者です。このように唯一者を交換し得るのは、心も「無心」であり事も「無事」であるからです。心と事とが互いに主になり合うとは、即ち、心と事とが無になり合うからです。禅におけるこの賓主互換の内に仏教の真理としての「関係」がその最もダイナミックな極致を現わしています。そしてこのような賓主互換の生ける関係が充全に展開される本場が、「人と人」としての「問答」なのであります。以上は、端的に「薔薇の花」と出された場合、それがいわゆる自然神秘主義ではないことを再説しました。

七

「何故に神は人となり給うたか」、「薔薇の花」。これでやっと、「如何なるか是れ祖師西来意」、「庭前柏樹子」と同じ次元に到達したわけです。しかし端的に「薔薇の花」と出すあり方は実際にはエックハルトないし西洋精神史の内には現われていないので、ここからは事実上禅の独壇場になります。こういう形の問答は、禅が発動し現起する一つの典型であります。その他著名な例を挙げれば、洞山(守初)和尚の場合、僧問う、「如何なるか是れ仏」、山いわく、

「麻三斤」(重さ三斤の亜麻)。あるいは、(洞山の師)雲門の場合、僧問う、「如何なるか是れ仏」、門いわく、「乾屎橛」(乾いた糞かきべら)。これは、「神とは何であるか」「便所紙」というごとき問答です。これらの問答で持ち出されて来る「庭前の柏樹子」ないし「麻三斤」等、それ自体としては、さきに見ました端的な「薔薇の花」以下ではありません。ここでは、それらを、「問答」というダイナミックな現場で見てみたいと思います。

「如何なるか是れ祖師西来の意」、「庭前の柏樹子」。「如何なるか是れ仏」、「麻三斤」。虚心にこの問答に居合わせてみると、おのずから気が付くことがあります。即ち、ここでは、普通の「問と答」という連関がないということです。特定の事柄を問題とし、その「何」または「何故」を問う形の問に対して、その問を相手にしないがごとくに、全く関係のないような言葉がぶつけられるのであります。「突出す麻三斤」と評されています(『無門関』)。問の次元からは全く手のつけようがありません。「壁立万仞」です。答として「意味」のとりようがありません。問との連関において「意味」をとろうとするような思議にかかるものが一つもないからです。「庭前の柏樹子、時人の意に入らず」(大応国師)。ところが、このいわば意表外の無連関は、その故にかえって見落とされがちです。問を立てた立場は、意味ある答を期待しているので、出されたものが唐突であるだけかえって、その背後に何か「意味」が隠されているのではないかと想像します。実際、趙州に「祖師西来意」を問うた僧は、「庭前の柏樹子」という言葉に対して、「和尚、境を将って人に示すこと莫れ」と反問しています(『趙州録』)。趙州が庭前の柏の樹というような対象物をかりて比喩的暗示的に、あるいは象徴的に何かを示そうとしたのだと受取っているわけです。背後の「意味」をそれとして、はっきり出していただきたいというのでありましょう。それに対して趙州いわく、「我境を将って人に示さず」。そこでその僧があらためて問います、「如何なるか是れ祖師西来意」、州いわく、「前庭の柏樹子」。僧がわかったかどうか、いずれにしてもこれで問答は打切りになっています。また、それで打切られるところが禅の問答です。今の場合のように問答に直接参じている立場ではなく、いわば問答を傍聴して何か禅の思想というようなものを調べようとする立

場になるとなおさら、なんとかして「意味」を通そうとしがちになります。たとえば、「如何なるか是れ仏」、「麻三斤」。この問答から或る学者は次のような意味をひき出します。まず、「問と答」という論理的な相応をこの場合も自明のこととし、仏の「何」を問うた問に相応すべく、「麻三斤」という単純な言葉を「仏とは麻三斤である」（または、麻三斤が仏である）という答として受取り、その上で、麻三斤が仏とされる「意味」をさらに詮索し（意味を表わすような言葉が付加えられていないので）、結局、禅ではごく日常的なものが絶対と見られるのであるというように「解釈」しています。こういう受取り方は、禅ではまさに「切に忌む」とされているところです。もちろん、日常の事々物々に仏道を行ずるという考え方は、大乗仏教一般に有るわけですが、しかしこの問答ではそういう思想が問題になっているのではありません。『碧巌録』圜悟の評唱中に、「死漢更に一般有って道う、只だ這の麻三斤便ち是れ仏と。且得没交渉」、即ち、このような受取り方は、問答と何のかかわりもないと言われています。突出された端的な「麻三斤」であります。「覿面に相呈す、急に眼を著けて看よ」（『碧巌録』）。「見んと要せば便ち見よ、若し見ずんば、切に忌む、解会を作すことを。」「解会」とは、突出されたものを「急に」見ることができなくて、問と「麻三斤」とを見くらべて、なんとかつじつまの合う「意味」を見つけ出そうとすることです。

以上「問と答」の相応を絶するごときものが、問の次元からはぜんぜん答として意味のとれないようなものが、突如、問にぶつけられると申しました。それは、問に対する事実上の徹底的な大否定となります。それは、無味にして問う者の息の根をとめるに足るものです。「謂つ可し、言無味、句無味と。無味の談、人口を塞断す。儞が気を出す処無けん」（『碧巌録』）。「殺人剣」とも言われます。「仏とは何」、「何故に神は」という問い方、そのような問い方の視野の内であらかじめつかまれ、それについて問われている当のこと自体、また、問われているものをそのような問い方でつかまんとする問う者自身、これらを一丸に打破する否定であります。臨済が黄檗に「如何なるか是れ仏法的々の大意」（仏教のぎりぎりの真理は何でありますか）と問うた時、「声未だ絶えざるに、黄檗便ち打す」。「薔薇の花」、

「庭前の柏樹子」、「麻三斤」、問答の現場では、いずれも問に対する有無を言わさぬ痛棒以下ではありません。ところで、このような問が否定されるというのは、そこで問われているもの、正確に言えば、そのような問い方で問うことができると思われている当のもの、問う——しかもそのような問い方で問う——という仕方で求められているもの、それは、その問に答えるという仕方では（その問の立場で答として受取られるごとき答では）伝えられぬものだからです。即ち、「何」、「何故」という形の問が出て来た時には、すでに救い難くそこから離れてしまっているようなものこそが問題なのであります。「問う者は親しからず」と言われます。たとえばエックハルトの場合でも、神の本来を「純一」、「一の一なる一」(ein einic ein) と言います。それに対して、「神とは何であるか」という問が出て来る時、即ち主語と述語という「二」のある問が出て来る時、ほんとうはすでにこの「一の一なる一」は割れてしまっています。真に「一」に還り得るためには「一」への問自身、「一」の性格をもっていなければなりません。「神とは何」、「何故に神は」という問に対してそれに答えるという仕方では、そのように問われた時すでに割れてしまっているものを再び統一できない、むしろその割目にますます楔を打込むごときことになります。答えることによって割目をますます大きくしつつ、従って統一を恢復するために次から次へと問を重ね答えを重ね、次から次へと言い足し言い足しして割目を塡めて行かざるを得ない（これが「教」の体系です）のであります。しかも、塡めて行くこと自体が割目を大きくして行くことには気が付きません。もともと、そのような「問と答」の次元では、その問い方そのものは問題にされていない、全く自明なこととされています。問の方も答の方もすでに頭が割れてしまっているからです。それに反して「麻三斤」、「庭前の柏樹子」はすでに割れて出て来た問に同じく割れた立場で答えるのではなく、割れる「以前」から発せられた言葉であり、その問を、問の「以前」に向って、割れる「以前」に向って打返すのであります。答は「未問以前」にあるともいわれます。さきに挙げた「如何なるか是れ仏」、「乾屎橛」、この雲門の言葉に対して、『無門関』の頌で「閃電光、撃石火」と評がつけられています。そのすばやさ。つまり、問に対する答と

見えるものは、問のあとで答として出されるごときものではなく、問の「以前」からの閃光であり、問う時にはすでに万事遅いのであります。しかし、だからといって問わなければいいのではありません。根本がつかめていない問は、いずれにしてもかかる問をもって殺人剣の下に身を挺し身をさらす以外に道はありません。臨済は何度も「如何なるか是れ仏法的々の大意」と黄檗に問い、何度も打たれなければなりませんでした。

以上、「庭前の柏樹子」ないし「麻三斤」が、問答のダイナミックな現場の緊張のうちで問への事実上の有無を言わさぬ大否定になることを申しました。問を立てた当人から言えば、自分の立てたその問が打ちこわされつつ、より大きな問が勃発して来ることとです。突出された「庭前の柏樹子」ないし「麻三斤」そのものが恐ろしい問になることです。といっても、「庭前の柏樹子とは一体何か」というような形の問が再び立てられるのではありません。そういう問で問い返し、または自問する余裕はありません。自分の問に対して答にならぬものがぶっつけられたその衝撃のうちに、「庭前の柏樹子」も、それと一つに、問うた自分も、全くわけのわからぬものになり、一切が一つの端的な「X」と化するのであります。一切が問と化し、しかもどういう問なのか、何が問われているのかもわからぬという「X」そのもの、臨済の言う「黒漫々地」です。その黒漫々たる「X」に、問うた自分も逃げようなく呑み込まれ、全くわけのわからぬものになります。自分の全体が「X」そのものになります。自分がわからぬといっても、「自分とは何であるか」というような疑問ではありません。「自分とは何であるか」という問では、問う自分と問われる自分とがすでに分れており、問う自分はまだ安全なところに居ます。それはまだ余裕があり、すでに分別の入った形の問です。今は、そうではなくて、自分の全体が一体なるものとして、即ち自分と自分とが分れずに一つのわからぬものになる、自と自が分れない故に自と他とも別れないままで、一切がわからない一つのものになるのであります。それは、「何が何だか全くわけがわからぬ」がそのままで、即ち分別によって割られずに、従って普通の問の形にもならずに、一つの端的な「X」、単純な「何」そのものに結晶することであります。一切が一つの「何」そのものにな

る、それは一つの「問」そのもの、「一」なる問であり、問としてすでに「一」であります。これが真の「問」であります。禅では、実に適切な言葉だと思いますが、「疑団」といわれます。臨済は「如何なるか是れ仏法的々の大意」と何度も黄檗に問うてそのたびに打ちすえられ、何が何のことかわからなくなったのでありますが、その場合、「如何なるか是れ云々」と問うた時、その問は、臨済にとってまだほんとうの問にはなっていません。どんなに真剣な気持からであっても、この問は問としてまだ真の問ではありません。こう問うては打たれ、こう問うては打たれ、臨済自身一つの全くわけのわからぬものに打固められたところ（そこではもういわゆる問も出て来ません）、それが真の問、疑団であります。「仏法の本質は何か」と問うた時、問の形の上から見ても、「何」の外に別に「仏法の本質」が出され、問の主語となっていますが、それは、この問では何が問われているのかはっきりしているということです。疑問ではありますが、どういう疑問か、問う者自身にもまだわかっています。ところが、問うた者が打ちすえられ、それと一つに、「何」の外に出されていた問の主語、「仏法的々の大意」もいわばその「何」の内にたたき込まれ、また問う者も、その「何」そのもののうちに追い込まれて、ただ「何」というだけの単純な問に打成されたのです。また、さきの「如何なるか是れ仏法的々の大意」は、当然、答を予想して立てられた問であり、その意味で黄檗への質問であります。質問とは答え得ることが前提にされた問であります。そこには、問と答、問う者と答える者、弟子と師とがあります。これに比して、疑団は、答のない問であります。疑団としての臨済にとっては、黄檗は答を与える者ではありません。もともと、黄檗が与えたもの、即ち、臨済にとって自分の問への答であるべきであったものによって、疑団に打成されたのでありました。臨済にとっては黄檗も、わけのわからぬものとして、臨済自身であるその一つの端的な「何」に一つになっています。ここでは問うた者も、答えるべきであった者も、一つの「何」において一つになっています。（従って疑団においては、師と弟子という高低がすでに超えられています。）このように答えられない問にまでつきつめられたもの、それが疑団です。疑団は割れていない「一」のままの問ですから、そこには

答えられるすきがないというように言えます。何を持ち出してももう答にならない、仏を持って来ても、神を持って来ても答にならない、答として出されるものを一切奪い去り、「何」に化し去って、あくまで端的な「何」そのものであります。関山国師の言葉として、「柏樹子の話に賊機有り」と伝えられていますが、祖師西来の意への問に対して「庭前の柏樹子」が突出されるとき、「庭前の柏樹子」の「何」化とともに、一切が「何」に化し、答として出され得るすべてが——自分の内なるものも外なるものも——奪い去られ、問うた者は丸裸かにされてしまいます。それは「飢えたるものから食を奪う」という悪辣なる賊であります。現在でも古典的な禅問答が、それに内的に参加すべく師家から学人（弟子）にいわゆる「公案」として与えられる場合、まさにそのようなことが起るのであります。

若干の残された点について参考のために点描風に触れておきたいと思います。まず、このような「疑団」が解けるのは、問に対して答が与えられるという仕方ではなく、疑団そのものが瓦解氷消することです。「直に得たり、瓦解氷消することを」。それは問そのものがなくなることです。疑団は問としてすでに「一」でしたが、その「一」から問という性格が脱落することです。「平常無事」といわれます。疑団が瓦解してそこにあるものは、もともと「庭前柏樹子」であり「麻三斤」であります。「なんだこういうことだったのか」と言えるところです。「仏法多子なし」（造作のないことだ——臨済）であり、「どうちゅうことはない」といえるところです。しかしこれは、神をもって来ても答にならぬというような恐るべき問が、しかも問でなくなったということであって、容易の感をなすことは許されません。それはたとえば死の問題によってすみずみまで問に化した生が、問の極、単純自明な死の事実に即するという仕方で解脱せしめられるごときことです。「死の時には死ぬがよろしく候」（良寛）。死の問題が問題になる以前の死の事実に還ることです。しかも恐るべき問も問題でなくなるこの「平常心」こそ、同時に単なる日常の内に真の不可思議を見るのであります。不思議といえば「薔薇が咲いている」というなんでもないそのことこそが不可思議なのです。「疑団」が解けた時、ある僧は「也太奇、也太奇」（不可思議）と叫びました。そしてまた、「一」から問と

いう性格が脱落すると同時に、「一」にも停まらず、無限の「多」に多としてそれぞれに応接して行くのであります。散乱せしめられることなく「無事」の内に多事に処し、平常心において多難に心労するのであります。「馬となって東家に入り、驢となって西家に入る」と言われます。

さてここまで見て来ますと、普通の意味では答になっていない趙州の言葉が、実はほんとうの「答」であると言えるのであります。「如何なるか是れ祖師西来意」、「庭前の柏樹子」。問われている問への言葉の上で辻褄(つじつま)のあった答ではありません。「何故に祖師は」「仏とは何」云々という問の底にあってそういう問を問わしめている当のもの、それ自身は問の形にもあらわれず未だ問として自覚されていないような一つの根本の問への「答」です。しかし、このほんとうの「答」はさし当っては答としてではなく、かえって、出された問に対しては答になっていないという仕方でその問を打ちこわしつつ――何故なら出された問では問い得ないものへの答ですから――、まずほんとうの「問」即ちその一つの根本の問をおこさしめるのであります。ほんとうの答はまずほんとうの問となって問者に現成します。だから問者自身がほんとうの問そのものとなった時、実はすでに答えられているのです。

ほんとうの「答」と言いましたが、それは「庭前の柏樹子」という言葉を、そのまま誰が繰返しても答になるということではありません。「庭前の柏樹子」は趙州の答であり、一回きりのことであり、これを「答」として見得るためには、この言葉を発した趙州の「心」を得なければなりません。そして趙州の「心」を得たならば、かえって「庭前柏樹子」という言葉から自由に離れ得るのであります。同じ言葉を繰返すのではなく、一つの心から一つのことを自由に語る、そのつど新たに語るのであります。次のような話が伝えられています。趙州の一弟子に後日ある僧が「趙州は祖師西来意に対して庭前柏樹子と言われたと聞きましたが、それはほんとうですか、覚えておいでですか」と尋ねたところ、その弟子いわく、「和尚、先師を謗ずること莫(なか)れ、先師に此(この)語なし」(私の師を馬鹿にしないで下さい。庭前の柏樹子などと言われたことはありません)。これが、この弟子が趙州「庭前柏樹子」を反覆する仕方、趙

州の「心」に還って反覆しつつ、しかも自分自身を真に創造する「自由」でした。それによってこの弟子は、趙州と僧とのもとの問答そのものの現場に主体的に参加しつつ、この弟子と尋ねた僧との問答が、ただちに趙州と僧との問答の真の反覆となるのです。この弟子にとっては、趙州「庭前柏樹子」は噂や思い出の対象ではありませんでした。

なおこのことと関連して、趙州と僧とのもとの問答も、全く別な見方をすることもできるのであります。この小論では問うた僧の立場を一応未だ到らざる立場――「何」「何故」という分別にとらわれている――として見ましたが、到り得た立場でかえって「何」「何故」を駆使するあり方も存するわけです。もし問うた僧がそういう立場に立っていたとすると、この同じ問答も別様の展開をあらわすことになります。即ち、「如何なるか是れ祖師西来意」という問を以って僧が趙州の立場を調べようとしているともとれます。「庭前の柏樹子」という趙州の言葉に対してもう一つ確かめるためにさらにつっ込んでさぐりを入れます、「和尚、境を将(も)って人に示すこと莫(なか)れ」と。それに対する「我れ境を将って人に示さず」という趙州の答を受けて、議論にそれずにただちにもとの問をもって再問して行きます、「如何なるか是れ祖師西来意」、「庭前の柏樹子」。そこで打切られたのは僧が趙州を肯(うけが)ったと見ることができます。

ところで、同じ問答でもこのようにいろいろ別様に見ることができるとすれば、それではどう「解釈」するのが正しいのか、ないしはどう「解釈」してもいいのかという問題が生じて来るように見えます。問答をどう受取らなければならないかに就いての客観的な規準はありません。結局どう受け取ろうと自由だと禅はいうでありましょう。ただしそのさい唯一緊急のことは、その問答をどう見るにせよ、見る当人がまさにそう見ることによって、もとの問答の現場に直接参加しつつそれを自己の解脱とし得るということであります。そしてそうでなければ、どう受取ろうともとの問答とは「没交渉(もっきょうしょう)」です。問答をどう受け取るかは、たとえば経典に対する言葉の上での正しい釈義という問題とは次元を異にしているのであります。

# 八

周知のように万物一体ないし神人合一の直接体験に立つ神秘主義においては、「一」という考え方がその思弁的基礎をなしております。またこの小論でもたびたび「一」とか「二」とかいう言葉で事柄を考えて来ました。そこで、「禅と神秘思想」という問題に一応のまとまりをつけるために、禅における「一」の取扱いを見ておきたいと思います。「庭前柏樹子」の趙州には、また、次のような著名な問答があります。「問う、『万法一に帰す、一何の処にか帰する？』師いわく、『我れ青州に在りて一領の布衫（一枚の衣）を作る、重きこと七斤』」。

（i）「万法、一に帰す」。禅もさし当っては、すべてが一つであるその「一」の立場に直接に立ち、あらゆるものが差別と区別とを失う一味平等を徹見体得することを求めます。しかし、万法が「一」に帰すという見方ないしその「一」の直接体験に禅があるのではありません。これだけを切離してとると、むしろ東西の哲学史宗教史のうちに広く見られる一つの一般的な神秘主義的立場であります。この立場を一応前提した上で、「一、何れの処にか帰する？」という問が発せられる時、禅がその本領を発揮する世界が開かれるのであります。

（ii）「一、何れの処にか帰する？」という問は、まず、禅が「一」に停止滞留しないことをあらわします。この問は、たとえば、「一」を原理とする新プラトン主義に対して、それでは「多」はどこから出て来るのかと問難する場合のように神秘主義の外に立って神秘主義の難点をつくのではなくて、「多」から「一」へ、「二」から「一」へという道を自らも歩みながら「一」に停滞せず、そのもう一つ先を「一、何れの処にか帰する？」と追究して「一」を透過して行こうとするのであります。「万法一に帰す、一も亦守らず」、「二は一に由ってあり、一も亦守ること莫れ」と言われます。それはいわば神秘主義を通り抜けての神秘主義克服の方向といえるでしょう。「二」から「一」を求めてその「一」に停まるといわゆる神秘主義になりますが、禅の場合は、「二」からあくまで離れながら同時に「一」

からも離れるのであります。「一」だけでは真理ではないからです。「一」を固守固執するとかえって「万法一に帰す」も成り立たなくなります。たとえば、すべては「一」だと言っても、その「一」を何か定形——概念の上でも表象の上でもあるいは実践の様式の上でも——をもったものとして固執すると、固執された「一」がかえって分裂のもとになるということは、私達がよく経験する所です。すべては「一」だということがほんとうに言えるとしたならば、その「一」はあくまで無相無形であって同時にかえってその故に「多」を「多」として成り立たしめる、むしろ「多」として現ずるものであります。「一」の真理は「無にして多」と言えるでありましょう。その場合、「多」は「一」の多彩であり、「一」は「多」の一如であり、そしてそういう円滑な関係そのものが「無」の具体なのであります。少し進みすぎてしまいましたが、「一、何れの処にか帰する?」という問は、「一」に停滞することを許さない追及であります。もし、何処かに停まるならばたちまち問いつめられてしまいます。事実、「万法一に帰す、一何れの処にか帰する?」と問う僧の問には、ものを編んでつめて行くように問い迫って行く気魄があります（編辟問といわれています）。このように問いつめられた所から脱転して、「一も亦守らず」、「一」からも離れて、「一」の帰処に自由自在するあり方は、二つの方向の相即として成立します。即ち、「一」からさらに「一」以前の「無」へという向上に転じ去る方向と、「一」から再びもとの「二」ないし「多」へという向下に転じ去る方向との相即であります。「柳標横に担って（今までついていた杖をさっと横ざまに小脇にかかえて）人を顧みず直に千峰万峰に入り去る」と「喫茶去」（さあ、お茶をどうぞ）との相即であります。「一」をもう一つ踏み破る処では、もはや実体的な固定が完全に空解され、一切は順逆縦横の相即関係となります。

まず前者の「一から無へ」の方向といわれたのは、無というものへではありません。無というものはない。もし無というものを考え、その無へというならば、それは虚無化であります。そのように無が無というものになり、虚無となるのは、無を実体概念の類推によっていわば負の実体と見るからであります。仏教では無はまさに実体概念の解消

であります。「一から無へ」とは無窮の方向のみあって到り窮る処なき否定であります。「一」にも停まらず、無にも停まらず、無の無、否定の否定というように——しかもそのさい肯定に返ることなく——限りなく踏み越え踏み越えして行く無窮の否定であります。「一、何れの処にか帰する?」。「一」の帰するその処をそれとして答に出すならば、それはすでにそこに停止することになってしまいます。「一、何れの処にか帰する?」この問は、どんな答を出してもその答を奪って、「まさにその答であるもの、その究極そのものは一体何処に帰するのか」ともう一つ最後の最後に問うて行くところの無限なる問、あるいは、問としての無限性であります。そしてこの答なき問の無限性に応えるのが無窮の否定であります。ところで「一」を離れて行くこの限りない否定はもう一つ逆方向と相即しています。即ち、「否定の否定」が今度はこちら側に反転して肯定となり、「無の無」がこちら側に有として転成し、「一も亦守らず」が「二」ないし「多」への還帰になるという方向であります。この両方向の相即にこそ「一も亦守らず」のダイナミックな真実があります。「二へ」と相即するが故に「無へ」は空想ならず虚無ならず、「無へ」と相即するが故に「二へ」は区別による散乱と差別による偏見と対立から免れるのであります。この相即の当処から見ると、「一」をさらに彼方(かなた)に限りなく踏み越えて行くそのこととして此方(こなた)の「二へ」ということであります。そしてこのように「一から無へ」というそのこととして「一から二へ」還ったこの「二」は、もはや単なる二ではなく、「一としての二」、「二ならざる二」であります。同時に、そこでは「一」も「二としての一」、「二ならざる一」であります。「一に多種あり、二に両般なし。」ここでは、「一」というならば同時に「二」といわねばならず、「二」というならば同時に「一」といわねばなりません。いわゆる「一にして二、二にして一」ないし「一即多、多即一」といわれる関係です。これは、無窮の否定から翻る肯定的積極的反面が無尽の「関係」として現成したものであります。玄沙という唐代の禅匠に就いて、「一とは何か」「多」、「多とは何か」「一」という問答が伝えられています。「一から無へ」「無から無へ」によって、西洋の神秘主義の基礎になっているような実体的な「一者」が徹底的に解体され、それが「一

にして二、二にして一」「一即多、多即一」という「一如」円滑なる関係となってこちら側に生き返って来るのであります。そしてこの関係の背面の無底ともいうべき無窮の否定は、今やその関係面において「一に非ず、二に非ず」という両面否定として働きつづけます。従ってこの関係を充全に言い表わすならば、たとえば「一に非ず、二に非ず、一にして二、二にして一」となります。この関係では、「無」は「二」から敵対を抜き「一」から固守固執を抜く。「無」は「二」を溶いて「一」にすると同時に「一」を解いて「二」とする。このようにして、「一にして二、二にして一」「一即多、多即一」というその一如の関係が「無」のリアリティなのであります。以上の事柄は、「無」即「一にして二、二にして一」ないし「無」即「一即多、多即一」としてまとめることができるでしょう。「一」によって「二」を克服し、「二」によって「一」を克服し、このように「一」をも「二」をも自由に使い得るところに「無」の面目があるのであります。(「一にして二、二にして一」などというと何か非現実的な曖昧なことのように見えるかも知れませんが、そうではありません。かえって、「一」のみを見るならばそれは空想か偏執であり、「二」のみを見るならばそれは対立的興奮か無関心的冷却かであって、いずれも平常心とはいえません。「一にして二、二にして一」こそ平常心のうちに透明に現われる現実の現実的関係であります。)

このように仏教の場合「一」とは、実体的「一者」ではなく「一如」の関係のことであり、その関係は、実体をどこまでも空解して行く「無」——「無」が実体視されるとただちに「無の無」、「空をも空ずる」という形になる——と表裏相即しています。あるいは、「無」は一如の関係の可能根拠であり、一如の関係は「無」の現存であると言えましょう。これは仏教の最肝要の点であり、伝統的な術語で「空性と縁起」という形でとらえられたのもこれでありますこの小論で見て来た端的な「薔薇の花」にしても、「一」という点からするとそれは西洋ではついに現われることのなかったような一切の「二」以前の「一」「二の一なる一」であると同時に、しかしそれは実体的な「一者」ではなく、実はすでに「薔薇の花」と「人の無」(人間の無心)という関係でありました(Aと無B)。その際「無

B」の「無」が事実遂行されたが故に、「と」も没蹤跡であり、ただ「A」だけが表われていたのであります。そしてその没蹤跡なる「と」として現われている関係は、ただちに賓主を翻して逆に「人」と「薔薇の無」（たとえば心外無法）となる関係でありました（無AとB）。単なる相対性をこえたこの賓主互換の関係（その充全なる展開の場は「人と人」としての問答ですが）に、実体的自己同一に基づくのとはちがった主体性の根拠があるのです。たとえば慣用的にも「無我」ということが言われますが、これも、木石のごときものではなく、人間主体の非存在でもなく、自他の無礙一如の関係のことであります。自分をまず自分としてとらえて他に対しその他をも自から見る「我」的なあり方ではなしに、自分をはじめから「相手の相手」（自分の相手であるその人の相手）として見るのであります。自分とはすでに「相手の相手」という「関係」であります。そのように自分を「相手の相手」という場合、自他の「関係」がどこまでも相手を「主」にして見られているわけですが、それは、たとえば他人の眼を気にして自主性を失うというようなこととは根本的質的に違います。自分をはじめから「相手の相手」と見る時、自分はすでに自他の全関係そのものであり、しかも自から他を見（相手の相手）、他から自を見る（相手の相手）という逆方向の二つの視線を自由に使い得ているのであります。それは自他相対の間で、他に押されて、あるいはひそかに自己のためを予算した上で他を主にするのではなく、「他なく自なし」というところから自由に自他の全関係をたちまち他を「主」として催起せしめることであります。まさにその故にその全関係をただちに自己として、即ち他を「主」にしたところから翻して――しかも他を「主」にし得るその故に――自己として自由にし得るのであります。真に他を主にし得る関係は、ただちに真に自己が主である関係であります。そして、自他の全関係を自己として自己が「主」となる時には、今度はその故に相手を無我ならしめ得るのであります。たとえば日常の人間関係においても、真に相手を立て得る人は、大きいのであり、その大きさが積極的に働く場合は、今度は他を真に承服せしめ得るということがあります。

以上は、西洋ならば実体性と結びつく「一」が、かえって「関係」と結びつくのは、「一」に停まらず「無」に徹底するからだということを申しました。そしてこの事態をたとえば「無」即「一即多、多即一」というようにまとめてみました。ところで、そういう言葉で表現されるような「理」としてではなく、「一即多、多即一」の関係を具体的な個物の上で事実自由に取扱い、反面同時に、それと相即する「無」を遂行して一切の関係から事実離れる時、はじめて禅になるのであります。禅はある時は、重々無尽の全関係を個一具体のうちにぐっと握って一丸とし（極端と見える例をあげれば禅者は指一本で一切をすませることができます）、ある時は逆に、「関係」のもとでありその背面である無限の「無」の中に一切に無関係なる孤一となって蹤跡を没して行くのであります。これは即ちさきに「薔薇の花」で見たところの「無窮の否定と端的な肯定との相即」ということであります。それも、相即という「理」ではなく、事実「即」の当処に立つところに禅があります。なお、「無」即「一如の関係」というようにまとめてみる場合、「無」の方向は自他、内外を忘ずる「坐禅」において、「一如の関係」の方向は師家に参じ応対する「参禅」において、それぞれ修行上のリアリティをもっています。「坐禅」と「参禅」との相即的な双修、「坐禅」から立って「参禅」へ、「参禅」から帰って「坐禅」へというあり方は不可欠であります。

（註）以上しばしば用いた「即」はいろいろ問題が多いと思いますのでなお詳論を要しますがその余裕がないので、以上述べたことをまとめて次の三点だけを注意しておきたいと思います。たとえば「一即多、多即一」といわれる時、(1)それは「一に非ず、多に非ず」という両面否定と切り離すことはできず、この両面否定の底には無限の否定が働いていること。従って「即」は、批判者のいうごとき、思考も実践もはぶいて何んでも無造作に安易に一つに包んでくっつけてしまう東洋的風呂敷ではないこと。(2)その無限の否定が肯定に反転して成立する「即」の関係は、それを表わす場合必ず両重の命題となること、「一即多」といわれると同時に必ずひっくりかえされて「多即一」といわれること。（「有即無、無即有」「万法即真如、真如即万法」等々。）このように仏教の用語でA即Bと言われると必ず同時にB即Aと言われ得、また言われなければならない。このことは非常に大切であります。「即」とはつまり有的な融合、実体的同一化をあらわすのではなく、両項の相違ないし矛盾を前提

しかつそれを保持し生かしつつ、両項の全関係が一方からも同時にまた逆方向に他方からも等しく包みつくされるという一如の関係をあらわすのであります。そしてこのような関係の充全にして究極の形が「人と人」の賓主互換であります。「自即他、他即自」と言われる時、よく誤解されるように自と他との無差別な同一性が空想されているのではありません。そうではなくて、我は即ち汝であるとして自他の全関係を汝にゆだねると同時に、逆に汝は即ち我であるとしてその全関係を我におさめるという関係です。自と他があらかじめ実体的人格であってその上で相対的に関係するというのではなく、自も他も共にそれぞれ全関係が集中する焦点であり、「集点と焦点」としての関係であります。(3)「人と人」の賓主互換が「即」という一如の関係の充全なる究極であるということは、実ははじめから「即」の成立する場、あるいは「即」のリアリティは、「即」というあり方である人にあるということです。たとえば大拙先生が「超個即個」、個一即超個」と言われるその「即」としての人が「即」の原型であります。「一即多、多即一」ということも、そのような人の「事において無心」のうちにあらわれて来る関係なのであります。以上問題になることばかりですが、「即」を検討する場合の焦点としてあげておきます。

(iii)

以上のように準備しておいて、僧の問に応対する趙州の言葉を直接に聴いてみましょう。「万法一に帰す、一何れの処にか帰する?」「我れ青州に在りて一領の布衫を作る、重きこと七斤。」この言葉も言葉としては全く単純明瞭です。ただ、問われている「一」の帰処を答えたものとして受取ると、やはり脈絡が突然断たれたようになります。ここでも私達は、表面上の言葉だけでなく、問答のダイナミックな現場においてこのような言葉となって問に応対する人そのものを見なければなりません。この趙州の言葉に対して圜悟が著語して言うごとく、「還って趙州を見るや」であります。この著語をうけてさらにある注釈は「全身、影像なし」と書き込んでいます。かの言葉を以って応じた趙州その人は、影も像もないというのでありましょう。「万法一に帰す、一何れの処にか帰する?」「我れ青州に在りて一領の布衫を作る、重きこと七斤。」この趙州の応対は、さっと身を退いて、問いつめて来る問をやりすごしたようにも見えます。しかし実はやりすごしたのではなく、停まることを許さぬその問の無限性にまさしく応じて、あるいは、むしろその問における否定の無限性を進んで先導しつつ、即ち、問を受けるや、問われるまでもなくむしろ

それに先んじて、「一から無へ」「無から無へ」と蹤跡を没し去るのであります。停まる処なく、住する処なく、万法を一にするその「一」を透過して、「万法と侶ならざる」孤一無住のうちに無限に飛去するのであります。問の方がかえって追いつけないほど、急にかつ遥かに。それが僧の問をやりすごしたように外からは見えるのです。編辟問によって趙州を追いつめることはできません。と同時に、その方向とすれ違いに、逆方向にその無限の「無の無」から帰来して「我れ青州に在りて一領の布衫を作る、重きこと七斤」。否定における徹底無窮とすれ違って現成する肯定の端的卒直にして具体平常は禅の本領であります。無処住没蹤跡なる趙州は、ここではたちまち翻って「我れ青州に在りて一領の布衫を作る、重きこと七斤」という言即事となって現前に現在しています。「無の無」から反転して「多」に帰来するとき、それは「一即多、多即一」でありました。その「即」の当処に立つ趙州は、しかしまさにその故に万法ともいわず、「一」ともいわず、「無」ともいわず、「一即多、多即一」ともいわず、「我れ青州に在りて一領の布衫を作る、重きこと七斤」。一つの特殊な出来事、個一の出来事になりきることによって、個一に直下に全一を体現して現前したのであります。この現前に会っては、万法とか「一」とか「一」の帰する処とかを問題にした僧の問が急に如何にも青白い理窟のようになってしまい、問うた僧こそこの端的卒直なる言即事の現前に会って、逆に押し詰められてしまったごとくです。問いつめようとした方がかえってつまってしまったようです。以上のように無窮の「無の無」へ無となって飛去すると同時に端的卒直なる事にその事になり切って帰来するところ、「一も亦守らず、趙州の転身自在」と評されています。しかもそこには何の技巧も手間もありません。「趙州無心の答話、自然に風靡の化をなし、その力を労せず。」これは、いわゆる「応に住する処なくして、其の心を生ず」であり、しかもその心は無心の心として事になり切っています。無住と即事とのこのような無礙自然なる往来が禅の道であります。

以上はしかし、(ii)においてあらかじめ準備した「無」即「一即多、多即一」、あるいは、無窮の否定と端的な肯定との相即という「理」にてらして、あるいは「理」の言葉にうつして説明してみたに過ぎません。しかし趙州の言即

事は、まずそういう「理」がもとにあってそれを実演したというようなものではありません。事が先であり、そして事は常に理の具体例以上であります。理の言葉を使っての説明は、事そのものの次元には届きません。つまり、以上試みた禅の説明は、禅から離れてしまっているわけです。禅者ならば、そういうような説明ではなく、趙州のこの言葉に対して、たとえば「七斤衫重きこと幾人か知る。如今、拋擲す西湖の裏」(「重きこと七斤と趙州がいうその衣の重さがほんとうにわかる人がいるだろうか。わしにはよくわかる。とはいえ、そんな衣には要なし、たった今あっさり西湖の水中に投げ捨ててしまうわ」―雪竇)と頌します。禅者は、たとえば「無窮の否定と端的な肯定の相即」というような理の言葉に写さずに、まさに事実無窮の否定と端的な肯定となるような言葉を趙州の言即事に対して発するのであります。「七斤衫重きこと幾人か知る」は、趙州の「我れ青州に在りて一領の布衫を作る、重きこと七斤」への端的卒直な肯定を現わし、「如今、拋擲す西湖の裏」は無窮の否定を現わします。即ち雪竇は、趙州が趙州の言葉でかの僧の問に応じて行なったと同じことを趙州に対して自分の言葉で行い、それによって趙州の言即事を自分の言即事で再現しているわけであります。そしてこのような仕方で雪竇は、趙州の言葉が発せられたもともとの現場に雪竇として直接に参加し、しかも同時に、趙州の言葉に触れ雪竇の言葉に触れる私達に同じくそのもともとの問答の現場に私達として直接参加することを求めるのであります。「汝ら、趙州の衣の重さがほんとうにわかるか？　もっとも、わしはそんなものはさっさと捨ててしまったが、汝らは如何」と。以上、事を事によって置き換え言い換え、それによってもとの事に事の次元で直接参加しかつ直接参加せしめるというのが、禅を禅の仕方で明らかにする本来の、そして唯一の道であることを念のためにつけ加えました。私の説明はただ一種のアプローチにすぎません。

(iv)　以上禅における「一」の取扱いを見て来ましたが、事柄は以上のようであっても、「二」にひっかかっている私達のあり方に対してさし当っては「二」から離れる方向が強調されざるを得ず、しかも「二」から離れることが「二」

から見られざるを得ないので、「二から一へ」という形にならざるを得ません。従って、「一」に向って「二」を離れようとするこの方向だけが抽象されかつ「二から一へ」という区間だけが抽出されると、禅もいわゆる神秘主義の様相を呈して来ます。しかも「二」から離れよという禅の要求が徹底的であればあるほど、極端な神秘主義と見えるわけです。欧米の宗教学、宗教哲学、神学はきまって、禅を極端な神秘主義と見做しております。しかし実は、このいわゆる神秘主義、正確にいうと、そこで固定すると神秘主義になってしまうこの「二から一へ」という方向と区間とをもう一つ脱却して行くところにこそ禅の真面目があるのであります。すでに見ましたように、「二から一へ」をさらに一気呵成にしかも限りなく無へ透脱して行く——禅では従って「主客合一」とか「神人一体」とかいう神秘主義的表現よりもむしろ「能所を絶する」とか「他なく自なし」とか「不一不異」とかいう言葉がつかわれます——と同時に、たちまち翻って「二」と「多」に還帰するのであります。このような関係の内では、真に「二」を離れるとは、「二」をも透脱して「無」へということとしてこそ「二」に還ることであります。神秘主義の場合は、「二ならぬ一」が求められる故にかえって「二」と二を成し、しかもそのことが自覚されないままで「一」が得られ、あるいは得られたとするところに、神秘主義の空想性錯覚性が指摘されるゆえんがあります。禅は、同時に「無へ」と「二へ」との両方向に神秘主義的「一」を脱却して行きます。そして「無へ」というその脱却の否定面はあくまで徹底無窮であり、「二へ」ないし「多へ」というその脱却の肯定面は個多具体の「平常」世界にあってあくまで端的卒直であります。このように禅には、その一面を切断固定すると神秘主義と見える面が（思弁的にも体験的にも）含まれていますが、まさにその面の克服によってこそ禅の全体が完成して来るのであります。そのことを上来、「一」の帰処に関する趙州の問答によって見て来ました。もう一例説明なしで挙げておきましょう。二人の和尚さんが仕事の合間にお茶を飲んでいる。(a)突如A僧曰く、「森羅万象総て一椀の茶裏に在り。」(b)これを聞いたB僧はいきなりお茶をひっくり覆して「森羅万象、什麽処（いずれのところ）にか在る？」(c)それに対してA僧ただ一言「惜むべし、一椀の茶。」このように、そこに

停まると神秘主義ないし汎神論になってしまうような立場(a)をふまえた上で、かえってそれを破るような仕方で遂行されるところの、無窮の否定(b)と端的な肯定(c)との事上の相即互転が禅の世界であります。そしてその世界を繰りひろげるのが、「人と人」としての問答なのであります。

*

この小論では、「如何なるか是れ祖師西来意」に応対する「庭前の柏樹子」という趙州の言葉をとりあげ、その位置を測定する視点としてエックハルトの思想圏からの対比を求めました。そして、その対比をしだいに高めつつ最後に端的な「薔薇の花」に達して「庭前の柏樹子」への相応を得、そのような仕方で、「庭前の柏樹子」が少くともどういう次元で問題にされなければならないかを探ろうとしました。そしてその経過はおのずから「禅と神秘主義」との関係を定めることになり、最後にこの問題を――ごく限られた観点からではありますが――まとめるために、趙州のもう一つの問答によって禅における「一」の取扱いを見たのであります。ところで、今までたどって来たエックハルトと禅との対比に関して実はもう一つ根本的に大切な問題が残されています。この小論では、禅問答と並べてみる都合上、エックハルトの思想およびエックハルトに則ったドイツ神秘主義の思想圏からとり出した言葉で「問答」の形を作ってみました。エックハルト自身が「問答」の場で働いていたのではありません。とりあげた言葉はもともとエックハルトの「説教」に含まれているものです。この「説教」というあり方こそエックハルトにとっては宗教的実存そのものであり、同時に思想展開の生命的な場であります。それに対して、上来しばしば「問答」に就いて触れて来たところからも推察されるように、禅の場合は「問答」こそ禅の生命そのものであり、宗旨の挙揚、生ける真理の現成であります。もちろん、坐禅における三昧は禅の不可欠自明の大前提ですが、その三昧から働き出るところに禅の生命があり、その働きの典型が「人と人」としての「問答」となるのであります。端的な「庭前の柏樹子」にしても、

「我れ青州に在りて一領の布衫を作る、重きこと七斤」にしても、「人と人」という「問答」の場で発せられた言葉であり、その故に単なる言葉ではなく真理の出来事となるのであります。（それだけに、それらの言葉が「問答」の現場からはずされて受取られると、全くのノンセンスになります。あくまで「問答」の現場に直接参加するという仕方で受取らなければなりません。一つの問答に接する場合、最少限、自分が当事者となってその問を発しかつまた当事者となってその問を受けるというあり方を通さなければなりません。）逆にいうと、小論において端的な「薔薇の花」ということで見て来たそのものも、「庭前柏樹子」も、その本来のあり場所は、「問答」としての「人と人」のその「と」にあります。と言っても人間中心に見るということではありません。「庭前柏樹子」に対して虚堂和尚は「趙州、己を割いて人を利す」といっています。即ち「人と人」の現場において趙州が問うた僧に向って己を立ち割って見せたところ、そこが、「庭前柏樹子」の本来のあり場所であります。「庭前柏樹子」が人間化されるのではなくて、かえって「庭前柏樹子」は趙州の無我のリアリティなのであり、そしてそれが利他になるのであります。いずれにしても禅の場合「問答」は真理の場であると同時に真理の内実であります。「問答」においてかつ「問答」として真理が現成するのであります。従って、「エックハルトと禅」の問題に就いて、前者の「説教」というあり方と後者の「問答」というあり方との比較が重要不可欠の観点となって来ます。そしてそういう比較をも一つの補助として禅問答、即ち「禅」＝「問答」とは何かを究明しなければなりません。その準備のためにも、本講座中他の機会を得て、「問答」を一応「言葉の出来事」という面と「人と人」という面との両面から少しでも解明してみたいと思っています。

『不妄語戒、自性霊妙、不可説の法中に於て一字を説かず。』

# 禅と論理

上田泰治

禅に論理があるかないか、禅は論理と関係があるかないか、などと問えば、馬鹿にされるに決まっているようである。禅者や禅に多少なりとも関心を寄せる人びとは、禅は思慮分別を絶している故に、禅に論理はなく、禅は論理と無関係である、と確言するであろう。しかし、柴野恭堂氏は『禅の論理学』を書き、鈴木大拙博士は「即非の論理」ということをしばしば語られている。すると、禅に論理があり、禅は論理と関係する、と主張するのがむしろ正しいとも考えられる。このように相反する二つの主張があるということは、われわれをしていたずらに戸惑いさせるだけである。だが、われわれの問自身きわめて曖昧なものではないか。さきの問の下に具体的に何を理解しているのであろうか。「論理がある」とはいかなることとか。「論理と関係する」とはいかなることとか。そもそも「論理」とは何であるか。

私の知るかぎりでは、『禅の論理学』という題名の下に禅を説かれたのは、柴野恭堂氏が世界でただひとりである。(春陽堂、禅の講座、第一巻『禅の概要』に所収、昭和二十七年)。講座の中に『禅の心理学』というものが入れられているため、それと並んで『禅の論理学』なる題目が必要視されたものとも推察されるが、とにかく禅者が「禅の論理学」を書いたということは、いちおう注目すべきことがらである。そこで柴野氏の所説において「論理」および「論理学」

がいかなるものとして理解されているか、また「禅の論理学」がいかなるものであるとされているか、を明らかにしてみたい。

まず「禅の論理学」について次のように語られる。禅が冷暖自知さるべき体験であり、論理的に究明できるものでない、といちおう考えられる。しかし、禅は妄想や独断ではなく、普遍妥当性をもつ。しかもそれが論理の世界より独立した別箇の世界のことだというならば、その根拠がやはり論理的に明らかにされねばならない。それも禅の外から解明するのでなく、禅自身の内からその構造を演繹して、自ら必然性と現実性とをもつものであることを立証せねばならない。論理学が真理を把握する思惟の学であり、禅もまた真理の体験であるとするなら、禅には禅独特の論理学が存しなければならない。禅の理念を明らかにし、それがいかにして体験実現されるかを示す「禅の論理学」がなければならない。真理を知るとは知識（思惟）と実在（対象）とが一致することであると共に、自由自在となるべき自己をつかむことである。これが自覚である。真理の規準は必然性と現実性との結びつきにあり、事理合一した必然的現実的な出来事は対象的認識でも単なる反省的思弁でも捉えられず、そのものになりきることによって直接に自覚証得されるもの、分析的概念的に知ることのできない生命の閃光である。かくて禅の論理は自覚の論理または生命の論理であり、従って生命および自覚の意義が明らかにされて始めて禅の本体論（論理学）が成立するのである。柴野氏はこのような考えに立って、論理の諸形態（形式論理や弁証法）、さらに生命や自覚の問題に及び、浄土教やキリスト教が救済教として「媒介の即」の論理に立脚するのに反し、禅は「不二の即」の論理に拠るものであると述べられる。この「不二の即の論理」は鈴木大拙博士によれば「即非の論理」にほかならない。この意味の禅の論理というものについては後に言及するとして、柴野氏の所説から問題をとり出してみよう。

『禅の論理学』の最初のページに、「論理とは知識の構造を秩序づけ、真理に至る方法を示すものであり」、また「真理を知るはたらきが知識であり、しかしてかかる知識がいかにして成立するかという方式を組織的に論究するものが

論理学である」、と述べてある。ここで論理と論理学とは一方において真理獲得の方法と見られ、後者が体系的組織をもつという点に前者と区別されているようにも見えるが、語句の表現をよく考えてみると、他方において論理ないし論理学はいわゆる認識論的な意味のものとして理解されているようにも見える。このような曖昧さは最初に要約したことのうちにも現われている。論理学は「思惟の学」として定義されているかと思えば、禅の論理学は禅の理念がいかにして体験実現されるかを示す方法論ともとられ、また禅特有の宗教的立場を明らかにする本体論とも考えられている。本体論とは普通には存在論といわれる。このように眺めてくると、柴野氏において「論理」とか「論理学」とか、さらに「禅の論理学」とかの語の使用は、相当の混乱を示していると言わねばならない。このことは「必然性」とか「現実性」とかの用語においても同様である。「必然性」が思惟必然を、「現実性」が客観的存在を、意味するものとされるが、それでは「必然的現実的の出来事」がただちに「直接経験の事実」となるであろうか。柴野氏は禅者であって哲学者ではないが、その所論において哲学的造詣の深さを伺うことができる故に、語句の意義や使用における不正確や混乱はやはり指摘さるべきであろう。一方においてそれは柴野氏の責に帰せらるべきものであるが、他方において禅について書いたり述べたりすること、それ自身がこのような語句の不正確ないし混乱を呼び起すものではないか。だが、柴野氏の所説において「論理」や「論理学」の意義に種々のものがあることをわれわれはすでに認めた。従って、われわれは次にこれらの語に関する意義の区別をできるだけ厳密に立ててみたい。それでなければ、「禅と論理」という題目自身曖昧のままに残されることになるのである。

「論理」も「論理学」も現代の西欧語においては同じ語によって表現され、日本語としても多くの場合同一の意味において使用されている。「形式論理」というも、「形式論理学」というも同じことである。しかし、全く同一の意味において使用されているとは言い切れない。「感情の論理」、「戦争の論理」、「社会存在の論理」などの表現における「論理」を「論理学」に置き換えることは、哲学者においてはためらわれるものである。このことは「論理学」が「論

理」よりも厳密な使用を要求する語であることを示すと共に、論理学というものがもろもろの学問に対して占める独特の伝統的地位の理解に基づくものである。では、「論理学」といわれるものはどのようなものであるか。

現代のわれわれが一般に「論理学」と呼ぶものは、アリストテレス以来の整然たる組織をもつ「形式論理学」を意味する。時にはこれに、主として自然科学に見られる方法の一般的考察たる「科学方法論」を加えている。形式論理学が単に「論理学」と称されてきた伝統に従えば、科学的方法の一般的考察は近代に始まるものとして、「論理学」と区別された「科学方法論」の名を採らねばならなかった。だが、ミル以後この二つを同じ一つの書物の中において取り扱うことが新しい伝統ともなった。『論理学』の名を冠する書物は大きく二部に分たれ、第一部の演繹論理学は実は形式論理学であり、第二部の帰納論理学は科学方法論である。演繹は学問の本質的性格を論証と見る人びとに、帰納はそれを探求と見る人びとに重要視されてきた。しかし、演繹の大前提である普遍的命題がいかにして確立されるか、また想定された仮説と事実との一致・不一致を験証するに、いかにしてその仮説より実験可能な帰結を導き出すか、というような問題に面したとき、演繹と帰納とは相互に他を媒介していることが明らかに見られる。事実、われわれの思惟の具体的状況にあっては、その思惟の歩みの各段階に演繹的方向と帰納的方向とが互いに絡み合っているのではないか。それを方向別に抽象して一般的体系としたところに、形式論理学と科学方法論とが成立すると言うべきである。論証も探求も学問成立の方法であるとすれば、われわれが普通に「論理学」と呼ぶものは方法論的論理学を意味するものと考えられる。

だが論理学といわれるものはそれに尽きない。近代自然科学の確固たる成功と伝統的形而上学の不振との対比より、認識の権能・根拠を批判的に問うカントの先験的論理学を代表とする、いわゆる認識論的論理学がある。新カント派の哲学の多くはこれに含まれるが、現代の論理実証主義は方法論的論理学を展開するにしても、その立場は一種の認識論であり、認識論的論理学に含まれると見なしてよいであろう。このような論理学に対してさらにもうひとつの論

理学をつけ加えねばならない。それは汎論理主義と呼ばれるヘーゲルの代表する論理学である。彼の『論理学』は存在論を含み、形而上学的論理学である。それが弁証法を骨髄とする論理学であることによって、弁証法的論理学とも言われる。ヘーゲルは観念論哲学に立ち、マルクスは唯物論哲学に立つ。そこから弁証法は観念弁証法と唯物弁証法との二つに分れ、これ以外に弁証法はないかのごとくに見える。しかし、弁証法が論理学として成立するものとすれば、いちおう哲学の立場と無関係であると言うことができる。この主張を進めると、弁証法自身がデボーリンによってなされたごとくに形式化されるのみならず、さらに現代の毛沢東によって方法論化されてしまうのも当然である。それはむしろ方法論的論理学に入れられねばならない。弁証法は哲学自身の内から要求せられたものであり、哲学が哲学としてその独自の認識・思想をうち建てるために、必然的に独自の論理を要求する。西田幾多郎における場所的論理の弁証法、田辺元における絶対媒介の弁証法などは、そのような哲学的論理であり、これらの哲学の立場とその弁証法論理とは切り離せない。だが、それはヘーゲル的な体系的論理学としてはまだ展開されなかった。しかしもし体系的に固定されたなら、これらの哲学的論理は論理学となっても、その具体的生命を失うかもしれない。哲学的論理のもつ運命とも言うべきであろう。

とにかく、論理学といわれるものを大きく分けて、方法論的、認識論的、形而上学的、の三つを挙げることができる。それはまた、思惟の論理学（ミルの帰納法のごときも対象に関わる思惟の規準を説く故に、ひろく帰納論理学をも含めて）、科学の論理学、存在の論理学、というように言い換えてもよい。普通に「論理学」と呼ばれるものが形式論理学を意味するにしても、それだけが論理学であるのではなく、また右の三つの論理学を混同することは許されない。三つの論理学の間の相互関係は現在とり上げるべき問題ではないので、それは省いておく。柴野氏の用いられた「論理学」のいくつかの意味は、右のごとく区別された現在、当然の理由をもって認められる。しかし、三つの相異なる論理学をいわば一つの論理学であるかのように、あるいは論理学のもつ三つの側面でもあるかのごとくに、同一

の語をもって語られることは避くべきであったろう。区別さるべきものは当然区別されねばならないのである。ことに柴野氏の所説において気付かれることは、その用語がきわめてカント主義的哲学のそれに傾いている、ということである。すなわち、認識批判を主とする哲学の用語に類似し、その影響を受けているのではないか。それはいわば科学の論理学の立場から禅を語り出そうとするもののようである。そのために、柴野氏の『禅の論理学』の後半における禅の論理を開展された部分と、私が要約した前半の部分との間の、不均衡・不統一ということをもたらしているようである。前半から察すれば、たとえば、禅に方法があり、方法論的論理学がそれに役立つか、あるいは禅としての方法論的論理学が立てられるかに思われるのである。柴野氏の意図そのものを否定するのではない。禅の本質をどこまでも禅の内から明らかにすること、そのために救済教の論理と区別される所以を示すこと、宗教が生命とか自覚とかの問題である以上、生命や自覚の哲学的意味に触れること、生命の論理とか自覚の論理とかを説くために論理ないし論理学の意義を詳説せざるをえないこと、このような意図の下に筆をとられたことは、柴野氏の慎重・適切な配慮であった。ただ、論理学の種々の意義の区別が明確でなく、また科学の論理学に傾いて論理学の意味を開陳されたこと、そのような点からわれわれはある程度混乱と不満とを感じざるをえなかったのである。「禅と論理」を問題にする私にとって、柴野氏の『禅の論理学』は、先んじて同じ問題を追求されたものとして、ひとつの手引きでもあり反省でもあった。

論理学を大きく三つに分けたが、「禅と論理」という題目の下に、禅とそれぞれの論理学との関係というように、問題を区分して考えようとするのではない。また、すでにでき上った体系としてのそれぞれの論理学がそのままのかたちで、「禅と論理」という問題になるとも考えてはいない。ことに認識論的論理学はもともと科学の論理であり、これと禅との関係をとり上げることは無理である。同じく「真理」といっても、禅と科学とでは意味はまるで違うし、同じく「普遍妥当性」とか「事理合一」とかいっても意味は異なるのである。禅に認識がないとは言わない。しかし、

それは認識論的な意味での認識ではない。「覚」とか「悟り」とかいわれるものはいわゆる「認識」ではないのである。「禅と論理」という問題において、もっとも論ずる必要なきものは、禅と科学の論理との関係であろう。禅が直接に科学の論理に関わるとは言えない。問題は、禅に方法論というものが立てられるか、禅を哲学と見たときその哲学の論理はいかなるものになるか、というようなものしかあるまい。科学の論理は禅の哲学的論理とならば、その関係が問題となりうるであろう。このような問題にふれる前に「論理」というものについて、充分考えておく必要がある。

「論理」も「論理学」も区別されないで普通に使用されていることはすでに述べた。しかし、さきのごとく、三つの論理学を分け、それぞれに代表的なかたちを与えた以上、「論理学」と区別される場合、「論理」とはいかなる意味のものかを検討する必要がある。ただ一個の事物について論理ということは言われない。単にそれを記述するほかないのである。ある事物・事態の「論理」というとき、事物・事態がそれと相似た事物・事態と共通領域をもち、それがその事物・事態の本質的構造と結びつけられると共に、理性的反省に基づいてその構造内になんらかの秩序づけあるいは理由づけがなされねばならない。その意味で論理とはまず領域的論理なのである。この領域的制限を超えて、その領域と他の領域との全体が反省されると共に、その全体にわたって論理の一般的秩序が体系的に確立されるとき、それに対しては「論理」というよりもはや「論理学」と呼ぶべきである。右に示したそれぞれの規定は必ずしも、あらゆる「論理」や「論理学」に対して正確に妥当する、とは言い切れないにしても、われわれが「禅と論理」というような大きな問題に当ったとき、いちおう容認さるべき定義だと考えてよい。理性による秩序づけとか理由づけが、「法則」とか「規準」とかいうかたちでとり出されることが多い。形式論理学は演繹推理の法則を説き、帰納論理学は帰納法の規準や確率法則を説き、先験論理学は経験を認識たらしめる悟性法則を述べ、弁証法的論理学は「定立・反定立・綜合」の「否定の否定」による運動法則を語る。なんらかの意味で法則が決定されるとき、それは事物・事

態に対する判断の一般的指導となり、方法として役立つ。フランシス・ベーコンが自然を知ることと自然を支配することとの相関を語る所以である。私は右に述べてきた意味における「論理」を「禅と論理」の題目の下にとりあげることにする。このように規定された「論理」とはどのような性格のものであるか。

論理というものの性格を知るにはまず普通に経験と呼ばれているものと対比して見ればよい。経験はいつも特定の個人の時間・空間的に限定された状況における特定の意識にほかならない。それはもし冷暖自知という語を用いるなら、この冷暖という特定の個別的具体的表象を自知することである。あの冷暖とこの冷暖とは同じく冷暖であっても、微妙な差異をもち、それぞれのニュアンスをもっている。それらの表象はまた動揺的でもある。しかし、論理的に翻訳された経験は、実はあの冷暖とこの冷暖との共通性を抽象し、それを概念的に固定されたものであり、言語によって表現される。概念化された「冷暖」はもはや特定の経験された冷暖ではなく、個別性を失って普遍化されたもの、また具体的内容を棄てて抽象的形式化されたもの、動揺をゆるさぬ固定化されたものにほかならない。内容の微妙なニュアンスや個別的生動性がそこで失われながら、他方において伝達可能な世界を導き入れ、一般的知識、さらに科学というものを成立せしめてくる。個人の限定された空時世界より離れた世界がそこから出てくると言ってよい。

およそ論理といわれるものは形式的なものである。形式論理が形式的なものであることはいうまでもないが、形式論理に対して実質論理と称されるものも具体的な科学的研究に対しては形式的たるを免れず、また弁証法論理にしても現実の歴史や実存の世界に対してはやはり形式的なものと言わざるをえない。ただし、「形式的」というものをそれぞれの論理の立場においていかに理解するかに相異はあるにしても。とにかく論理が一般的性格のものであるかぎり、そこに形式的といわれるべき性格が当然出てくる。「個の論理」というものが語られるのも、特定の個の問題ではなく個の一般的存在形式を反省的にとり上げるからである。論理の一般的形式的性格は限定された空時世界よりの脱却ということでもあった。それは簡単には無時間性・永遠性ともいうべき性格であろう。しかし、論理の標榜する

無時間性とか永遠性とかは、実は時間の秩序に投射すれば過去性ということではないか。未来の予測ということは論理の媒介なくしては成立しない。それは自然科学においては数学化された論理の媒介ということであろう。未来の予測とはいかなる事実も一般法則に従うという立場から可能であり、それはまた個別は常に普遍によって限定され包摂されるということにほかならない。しかしここの普遍は過去の総覧と秩序づけによって得られたもの、従って過去的性格のものといわねばなるまい。過去をもって未来を包むとか、普遍によって個別を限定するとかは、未来を過去化し、個別を普遍化することとも言えよう。しかし現実には予期できない未来、普遍を破る個別というものがある。それは単に非論理的というのでなく、論理を媒介しながら、論理を超えるという超論理的なものなのである。そのようなものから新しい普遍が見出され、論理が改変されるのが実際のわれわれの世界であると言うべきである。科学の歴史、思想の歴史は具体的にはかかるものである。

禅が冷暖自知さるべきものだと言われるとき、それは経験に似ている。経験がその個別的具体的内容を失って一般的形式的知識に転ぜられるとき、経験のもつ生動的性格、経験の生命ともいうべきものがそこでは失われざるをえない。その意味で経験は論理を超えている。経験のかかる性格はおもしろい実例によって立証される。ベルグソンはサンフランシスコの大地震に逢着したウィリアム・ジェームズのことを述べているが、ジェームズはもちろん地震の概念はすでに持っていたが、実際に地が震うという経験は彼に欠けていた。地震の概念は地震についての一般的形式的知識であり、構想力によって地震の可能的経験を予想せしめるものであった。その可能的経験が地震に際会したジェームズにおいて単に現実的経験となった、というだけでは正しくない。地震は彼と共に、彼の中に起った。それは生きたもの、予期された以上の事実的生命をもったものであった。それは驚愕ではなく歓喜を呼んだ。このように地震の経験は地震の概念を超えている。論理によって種々に構想された可能的経験は一回の具体的経験に及ばないのである。禅の冷暖自知というものはその意味において、ジェームズの地震経験に似ている。しかし、それだけの故に超論

理だというのでは決してない。

普通の経験は経験される対象と経験する主観との対立の上に成立する。この主客対立の間を結びつけるものが経験であり、しかもそれは感性的直観なしには成立しない。しかしわれわれが直観というとき、単に感性的直観だけを考えているのではない。日常生活において「直観」というとき、例えば「彼に会ったとき、彼が善人なることを直観した」などと言うとき、実は展開すれば長い段階を含む推理の結論を瞬時にして得た、という意味のものである。これは心理的時間の大小にかかわるもので、実は推理能力の優劣、推理の訓練に基づく慣れ、といったものに関係するのである。このようなもの以外の直観、つまり神秘的直観とか叡知的直観とか呼ばれるものがある。いまこのような直観の内容を問題にするのではなく、その基本性格たる直接性をとりあげたい。論理は直観の直接性に対して間接性、媒介性という性格をもつ。およそ論理というとき、「推論的」ということが念頭に浮ぶが、それは論理の媒介的性格をよく明らかにした語である。ある判断が論理的に得られたというとき、判断の主語と述語との結合の背後にはなんらかの媒語がある。それ故に、論理の性格として推論的と言われるのである。この媒語の存在は理性的反省に基づく理由づけに関わるものである。直観は反省と対立せしめられる。直観において主客合一ということがなければならない。反省においてはその合一が分離されるというのではなく、主客合一というものが括弧づけられ、それに理性自らがかかわるという意味において、そこにまた別の主客分離というべきものがあるのである。この反省をまた現象学的に「直観」と言えるかもしれないが、それはさきの主客合一の直観とは同一ではない。また直観が反省せられ、その内容が理性によって理由づけられ、媒語が見出されるかもしれない。しかしそれならば、直観は特に神秘的とか叡知的とか形容する必要は起らないであろう。直観が真に直観たるのはその直接的性格にある。そこに論理の媒介をどこまでも拒否する何か積極的な内容があるのである。

禅で冷暖自知というとき、普通の経験における冷暖ではない。それなら、このものは冷たく、あのものは暖かい、

そのようなものがわれわれの外にあり、われわれがそれを感じている、というだけにすぎない。「自知」とはむしろ直観、私が問題にしてきた意味での直観だと言うべきである。「悟り」とか「覚」とかいわれるものは、主客合一というより主客対立を絶したところであり、覚するものなき覚である。それを叡知的直観とか神秘的直観とか限定的に言うことは問題であるにしても、反省に対していちおう直観と見ておきたい。その意味において禅の直観はあらゆる論理の媒介を拒否する直接性をもつ。「端的」とか「直下」とか言われるのはかかる直接性の謂にほかならない。論理の立場でもって禅が捉えられないというのは、実はあらゆる媒介（間接性）を許さぬ直接性がそこに主張されているからだ、ということができる。禅の超論理性というものはかかる面をもつ。しかしさらに検討すべき重要な性格がある。

論理の性格を知るために、それを経験、さらに直観、と対比してきた。次に「非論理的」と対比してさらにその性格を明らかにしてみよう。「非論理的」も曖昧な語であるが、普通に「彼の説くところは論理的でない」というように、「論理の規則に合わない」、「首尾一貫していない」、「矛盾がある」、という意味だと考えられる。換言すれば、「非論理的」とは「矛盾的」、従って「論理的」とは「無矛盾的」、ということになる。周知のごとく、形式論理学は思惟の原理として同一律、矛盾律（実は無矛盾の原理）、排中律、の三つを掲げている。これら三原理は一見それぞれ別箇のものに見えるが、実は同じ原理の異なる言語的表現なのである。同一律「AはAである」は「Aは非Aではない」、あるいは「同じものがAであると同時に非Aであることは許されない」というかたちにおいては矛盾律となり、「あるものはAか非Aかのどちらかである」というかたちにおいては排中律となる。記号論理学においてこれらの三原理が等値であることが証明されるが、かかる証明は記号的に表現された三つの式の間の技術的変形にすぎない故に、その証明の背後に実は思惟の三原理が働いていると言うべきである。原理の言語的あるいは記号的表現も重要であるが、その表現は種々に解釈され、その解釈自身思惟の原理を明らかにすると共に、また思惟の原理に基づいている。

論理学の根本原理の研究が単に論理学内の問題ではなく、哲学の問題とされる所以がそこにある。言い換えれば、論理学の原理をどう解釈するかは、どのような哲学的立場に立つか、に依存すると共に、その解釈自身その哲学的立場の具体的展開を規定するものである。たとえば、「AはAである」という無内容な表現は何を意味するか。ここでの「A」とは具体的には何を指すか。このような問題はすでに哲学内のものである。だが、いまはその種々の解釈に立ち入らない。

さきに言った思惟の三原理が実は同じ原理の相異なる表現ということから、「無矛盾的」とは「同一的」、あるいは「自己同一的」と言い改められよう、パルメニデスの時代においてこの自己同一の原理が自覚されたと言うが、それ以前よりわれわれ人間はこの原理の支配する世界に生きてきたし、また現代も生きている。たとえば、日常生活におけるわれわれを省みてみよ。親が、子が、妻が、わたしの親であり、子であり、妻であるというとき、そのわたしはこれらの自己同一性をすでに前提している。友にせよ、敵にせよ、やはりわたしにとって自己同一である。そこに怒りや悲しみや愛や悩みが出てくるのである。もし自己同一を失った人間があれば、それは人間社会内の非人間として疎隔される。狂人がそれである。一時的に自己同一を失ったものは心神喪失者として刑罰を免れる。自己同一はここでは人格の同一性を意味し、それには責任と権利とが所在する。日常的世界のみではなく、科学的世界にてもことは同様である。科学者は自らのとり扱う対象の自己同一性を暗黙裡に前提しているが故に、実験し、探求し、また論議する。論議に当っては当事者同志、論議される対象の自己同一性はもちろん、その対象を指示する言語や記号の自己同一性を前提している。そしてまた純なる思惟の世界においても、ある表現の下に理解される概念の自己同一性を前提している。日常的世界より科学的世界は抽象的であり、後者よりも論理的世界がさらに抽象的である。しかし、これらの世界が成立するのはそれぞれにおいて自己同一性の原理が存在するからである。換言すれば、種々の自己同一性の解釈は、実はより具体的世界において見るか、より抽象的世界において見るか、の相異より出てくる。それはま

た、人間的理性が世界と結ぶ関係仕方の相異だと言ってよい。理性が自己同一の世界においてあることはすでに日常的世界において明らかである。つまり、日常的世界においては、反省なき素朴な理性として、すなわち、常識としてある。科学的世界においては方法的自覚をもった理性としてある。論理的世界にあっては外的対象との関係を断った抽象的な自己内理性としてあるのである。

論理が理性の立場に成立することはいうまでもない。logos, ratio という古典語の暗示するところである。論理学の原理が自己同一性にあるということは、実は理性の生きる世界が自己同一性を前提しており、その自覚が論理学において同・律というかたちで顕現した、というように言ってよい。「非論理的」が他方において「不合理的」ないし「非合理的」(「非理性的」)といわれることは、論理と理性との本来的結合を示すものである。「不合理」も「非合理」も同じ意味に用いられることが多い。だが、理性以下と理性以上というように区別することもできる。たとえば、「円は一個の中心をもつ」は合理的であるが、「円は一個の中心をもつ」は不合理的であり、「無限大の円はいたるところ中心である」は非合理的である、といちおう言ってよいであろう。非合理性は理性を前提しながらそれを超越する。禅が理性で捉えられないというとき、禅の非合理性を主張しているのである。それはまた、禅は理性の拠って立つ自己同一性の原理を超越する、とも言い換えられよう。自己同一性が否定を媒介にして成立すると主張する弁証法論理、否定的弁証的理性を媒介して成立するいわゆる思弁的理性、このような論理と理性と禅はどのようにかかわるか。禅の超論理性は自己同一性の原理の否定をまず意味するが、それが全くの排棄であるかどうか。かかる問題に立ち入らねばならないが、その前に禅の方法というものについて論理を問題にしてみたい。

禅に方法があるか。禅は悟りを中核とする。その悟りに至る方法が方法としてとり出されるか否か。曹洞系は只管打坐を主張し、臨済系は公案商量・入室参禅を主張する。しかし、前者も参師問法を重視し、後者も坐禅を大切だと考える。黙照禅とか看話禅とかいうのは、両宗の区別を特に立てるためのものである。坐禅・公案工夫・問答といっ

たものが専門道場で課せられるのは、これらが方法であることを示していると言わねばならない。たしかに禅堂は修行僧の生活全体を開悟の方向に律しているが、禅堂生活者がすべて悟りを得たものとは言えない。つまり、坐禅や公案工夫というものに努力したからといって、悟りが現成するとはかぎらない。他方において、撃竹や渓声を聞くとか、桃華(とうか)を見るとか、棒喝(ぼうかつ)をくらうとか、礼拝するとかが、悟りについて語られている。だが、いくら谷川の音に耳をすませたとしても、師に三拝九拝をくりかえしたとしても、それで悟れるものではない。撃竹とか渓声とかは方法ではなく、機縁であり、各人において同じ機縁が成立するということはないのである。

禅では大道無門という。大道とは悟りに至る道であり、そこに入る門はない、というのが文字通りの意味である。門が無ければ入れるはずがないが、逆にどこもかしこも門であり、どこからでも入れるという逆説がここにある。桃華も撃竹も門なのであり、そこから入ればよいのであるが、誰もかれも桃華や撃竹から入れるというわけのものではない。やはり文字通り無門ということになる。「大道無門」を単に機縁にかかわるものとのみ見る必要はない。坐禅や公案工夫は悟りに至る方法でありながら、その方法によって必ず悟りに至れるという意味のものではない。そこにも大道無門が成立する。方法でありながら方法でない、という逆説がそこにある。このことは禅において方法論的論理が成立しないことを意味する。

大疑あって大悟あり、と言われる。これはプロセスの記述であって、方法を意味するものではない。しかし、かくいうものの、論理的追求とか理性的省察とかが全く無用だということにはならない。只管打坐は何も考えない、公案拈提は考えに考える、というようにいちおう見える。しかし、何も考えないということは、意識がいつも何かの意識としてノエマ・ノエシスの相関に立つ故に、不可能である。数息観といえど数えるという思惟が少なくとも働いている。何も考えまいとして努力することすらひとつの思惟なのである。また、考えに考えるという工夫はどこまでも思惟を棄てないように見えるが、段階的に原理を追い求める思惟は、原理と対決するとき、もはや思惟自身立ち止まら

ざるをえない。何も考えないということと考えに考えるということは一見相対立していながら、実は同一のところを目指している。一方では「思量をやめよ」といわれ、他方では「理尽き詞究まる」ところまで徹することが求められる。理尽きるところに至るには理を尽くさねばならない。思慮分別を絶するところに出るには思慮分別を徹底的に媒介せねばならない。道元の『正法眼蔵』は公案に対する工夫の仕方を説いたものと見るべきである。そこでは思慮分別の尽くし方を見ることができる。たとえば、「無情説法」の巻において、有情界の音声をもって無情界の音声に擬すべきではなく、樹木の鳴条や葉華の開落を無情説法と考えるべきでなく、いったい有情とは何か、無情とは何か、と問うてみよ、耳で聞くのではなく眼で聞くというのはどういうことか、いったいこの眼とは何か、というような説き方を見る。思惟は矛盾に会って立ち止まるが、働きを棄てるわけではない。そこでは概念の固定的内容が動揺を生じ、意味のフリンジがぼけてくる。意味が遠くに広がるかと思えばまた求心的になり、かかる思弁の交替のうちに思弁がもはや思惟の意義を失ってくる。多くの問が表面的には異なっていながら、実は一個の問として結晶してくる。学道者の全身心がその問にかかわると共に、その問とひとつになる。それが大疑、大疑団ということであろう。

大疑に至るまでにかくて論理が駆使せられ、理性が生きて働かざるをえない。しかし、大死一番、悟りにおいて思慮分別を絶したところに出る。すでに大疑にあって論理や理性はいわば絶息しているといってよい。それ故に、悟りの以前と以後とは非連続である。それは、「大死一番」とか「身心脱落」とかいわれるごとく、絶対的な否定なのである。もし悟りに至る方法が方法論として組織されうるとすれば、その方法に従うかぎり、必然的あるいは高い確率でもって、期待される結果が得られねばならない。前件と後件とを具体的に結びつける方法は、両件間に肯定的連続的な関係を前提する。それは自己同一性の前提ともいってよい。しかし、非連続・絶対否定を両件間に認めねばならない以上、悟りに至る方法は実は方法としてとり出されるものではなく、そこに方法論的論理は成立しない。「大道無門」はかかる意味における禅の超論理性を示すものにほかならない。

「教外別伝、以心伝心」といわれるとき、禅は言語の媒介を認めず、論理を超え、理性の容喙を許さない、ということである。覚者から覚者ということであり、文字通り唯仏与仏ということである。しかし、禅に関する書物がきわめて多いのも事実である。傑僧の行持を説き、自分の境涯を語り、公案の評釈をなすもののほかに、禅を禅学として解明せんとする企ても多い。悟りが人境倶忘、身心脱落底のものである故に、それが超論理的であり、超理性的であることはいうまでもない。しかし、禅が自己自身の立場を主張するとき、その主張はもちろん言語・論理・理性を媒介にせざるをえない。それが禅の外から禅の特色を他に対して明らかにするものではなく、禅の内からなされるかぎり、禅の言語、禅の論理、禅の理性というものが禅特有の性格をもってくる。禅の言語や論理は禅的理性、いわゆる「無分別の分別」から出てくる。では、「禅の論理」というものはいかなるものか。

禅者が禅学を展開する場合、「論理」ということを採らないこともある。久松抱石博士は「東洋的無の性格」といわれるが、「論理」を語られない。禅の論理が論理として、禅の性格が性格として語られるかぎり、それは月をさす指にほかならない。万象を呑む月ではないのである。鈴木大拙博士は、般若哲学の論理からいえば禅は「即非の論理」だ、と言われる。「即」も「非」も般若系の仏典、ことに禅籍にはよく出てくる語であることは周知の通りである。しかし、この二語の連関を示すものとして『無門関』の用例が第一に注目される。馬祖に向って大梅が「仏とはどんなものか」と問うたとき、「即心即仏」と答え（第三十則）、他の僧が同じ問を発したとき「非心非仏」と答えた（第三十三則）。同じ問に対して一方では「即心即仏」、他方では「非心非仏」と言う。たしかに人を見て法を説くということはある。それは説き方の相異であっても、説法の内容とか本質とかは究極において同一のものでなければなるまい。ことにこの場合の問答はいわゆる禅問答（たとえば、さきの問に対し「乾屎橛」とか「麻三斤」とか答えるごとき）ではなく、いちおう概念的な性格のものだと言うことができる。いまここでは、馬祖にかかわるさきの問答を問題にするのではなく、「即」と「非」との連関が明確に表示されていることにのみ注意したい。

大拙博士は多くの著書の中で「即非の論理」を説明されているが、ここでは『禅への道』をとり上げ、博士の考えを明らかにしてみよう。「即非の論理」は普通次のようなかたちで説かれる、と言われる。「心は非心なり、これを心という。」「心」は肯定、「非心」は否定であり、従って心と非心とは肯定と否定との対立である。この対立がそのままで〈心〉であるが、この〈心〉は非心と対立する心ではない。「これを心という」というその〈心〉は心と非心とを包んだ心だと見てよい。「包む」ということは面白からぬが、まずそう言っておく、と博士は語られる。

博士はさらに続けて次のごとく説かれる。『『非』とは根本の矛盾をいう。すなわち、生死の世界、寒暑の世界、絶対に相容れぬものの抗争をいう。『即』とはこの絶対に相容れぬものがそのままに同一性という場面に動いているとの義である。同一性というもの―『即』―が別にあって、それで相容れぬもの―『非』―を包むというのではない。『非』がそのままに『即』、すなわち、絶対に相『非』すること、それがただちに『即』なのである。『即』と『非』とはそのままに同一なのである。一方から他方に移ることがないのだ。移るということがあれば、『即』も『非』もなくなる。『即非』の論理はなり立たぬ。」また他のところにおいて、「『即』そのものはどこにも見つからぬ。事実、見つかれば『即』の世界は消えてしまう。『即』は『非』の『即』として『非』は『即』の『非』としてなり立つ。『即』は『非』の中にあり、『非』は『即』の中にある。『非』が『即』で、『即』が『非』である」、と語られている。

「心は非心なり、故にこれを心という」という表現は、ヘーゲルにおける弁証法を想起せしめる。精神の自己疎外態よりの復帰の自覚とも見られよう。「心」が肯定、「非心」が否定、〈心〉は否定の否定としての肯定、というように解してよい。心と非心とはヘーゲルにあって、精神とその自己疎外態との対立である。精神の自己復帰的自覚ということは、その疎外態が根底においてすでに精神であることを含意する。換言すれば、対立の根底に連続性を置くことである。ヘーゲルの弁証法は発展、つまり自己展開の論理なのである。いかに潜勢より現勢への間に否定媒介をお

くにしても、連続性が根底にある以上、そこに自己同一的有を認めざるをえない。ヘーゲルの弁証法は有の論理なのである。「有」の自己展開は運動としてあり、従ってそのかぎり彼の弁証法は過程弁証法として特色づけられる。しかるに、即非の論理にあっては、「非」は絶対的な対立・矛盾を意味する。対立・矛盾の根底に連続性・自己同一性を置くことを許さない。しかも対立・矛盾がそのままに同一だという。「非」が「即」だという。ここでは非連続の連続というほかない。「即」としてとり出されるものはない。それはもはや無であって有ではない。通常の「無」は「有」に対立するが、対立を絶した「無」は絶対無というほかない。絶対無が絶対無として定立されれば、それはもはや無でなく、有となる。「万法帰一」という。対立する事物の根底に有的「一」があるのではない。「悉有仏性」という。万物に内在する仏性があれば、それは「有」である。道元は「ことごとく仏性を有す」と読まずに、「悉有は仏性なり」と読む（『正法眼蔵』、「仏性」）。万法がそのまま「一」であり、悉有がそのまま「仏性」である。この「そのまま」が「即」といわれる。それは自己還帰的運動ではない。過程ではなく、あらゆる過程の否定である。否定の過程というものがあるのではない。それならばヘーゲルと相異なる論理とはならない。過程が非過程として、動が静として、そこに成り立つような論理が、「即非の論理」なのである。「有の論理」に対して「無の論理」と言うほかないものである。そこでは「実体―様態」とか「本質―現象」とか、またこれらに似た「性―相」とか、の思考方式は直接には役立たない。これらは「有の論理」に属するものだからである。

即非の論理、無の論理、は禅をひとつの哲学と見た場合の論理にほかならない。つまり、形而上学的論理なのである。しかし、「即非」の当体、「無」の当体、なのではない。論理をもってその当体に代えることはできないのである。「論理」というかぎり、そこに理性が生きて働かねばならない。ヘーゲルの思弁的理性は抽象的自己同一性に立つ肯定的理性の否定を媒介にして成立する。それは彼の論理が普通の同一性論理でなく弁証法であることと本来的に結びついている。即非の論理が矛盾の同一、あるいは矛盾と同一との同一、を説くことから、それはひとつの弁証法論理

である、と性格づけてよい。しかしそれが論理として展開されうるものかどうか。展開のためには理性が再び自立するを要するであろう。無分別の分別が分別として生きることができるであろうか。無分別の分別は無分別を否定媒介して成立する分別と同じものではないにしても、そのような分別をも含みうるものではないか。そのような分別にして始めて新しい弁証法論理を確立することができるのではないか。大拙博士の「即非の論理」にせよ、柴野氏の「不二の即の論理」にせよ、禅を哲学と見て、その哲学的論理を他と区別して性格づけたものであって、哲学的論理としての展開は見られない。論理化できぬところでは理性は立ち止まらねばならない。黙すべきところは黙すべきであろう。論理の光の通らないところは一般に比喩が多く用いられる。水波の比喩などが禅で語られる。比喩的説明とか象徴的表現とかは論理に直接属するものではない。「即非」とか「不二の即」とかのような概念的表現を示したからといって、それで論理になるというものではない。「禅の論理」というものの形容にすぎない。非論理の論理、超論理的論理、などというのとほとんど異ならない。禅の論理として、たとえば「即非の論理」として、性格づけられ方向づけられたものがあるかぎり、それを論理として展開することは重要な課題なのである。それは禅を哲学化することを要する。しかし、哲学によって「即非」の当体を置き換えようとするものではない。ただ、現在「禅の論理」として語られているものは空語にひとしい。それは名のみあって、実なき「論理」なのである。それを「論理」として確立することができるかどうか。それは試みてみるほかない。そのような試みの代表が西田哲学である、と言ってよい。

## 付記

論理の原理としての自己同一性の問題を哲学的に深く掘り下げることをしなかったが、この問題については、高山岩男著『場所的論理と呼応の原理』を読まれることを奨めたい。右の書は、その表題の示すごとく、西田哲学の「場所的論理」が中心問題である。そこで説かれる「呼応的同一」を禅の問答と結びつけて考えることもで

きよう。「禅と論理」は西洋哲学、日本哲学、言語、などと禅との関係の問題にもかかわるところがあるが、本講座においてこのような問題は他の方々によって論ぜられる故、私としてはほとんど触れなかった次第である。

# 禅と時間

## ——その一端に関する感想——

辻村公一

禅宗の専門道場に行くと、雲水の起居し坐禅する禅堂の正面の出入口のそばに、堅木の部厚い一枚板が吊下っている。それは板（はん）と呼ばれ、通常は坐禅の始めと終り、あるいはその他の定められた時に、木槌で連打される。その音を堂内で聞けば、虚空が炸裂するように響く。事実その音とともに煩悩も菩提も一切合財粉微塵となって吹飛んでしまい、ただターン、ターン、ターンであり、そのただターンには、ターンでもないものがターンと現前する。円覚寺の開山、仏光国師無学祖元は一夜坐禅中にこの音を聞いた途端に大悟し、次のごとき投機の偈を作ったと、伝えられている。すなわち「一槌に撃破す精霊の窟、突出す那吒（なだ）の鉄面皮、両耳聾の如く口唖に似たり、等閑に触著すれば火星飛ぶ」と。これは自己本来の面目の露堂々たる現前の時である。その時は父母未生以前不思善不思悪正与麼（よも）時であり、要するに見性の即今である。

しかし、それと同時に板の音は時を告げる合図でもある。それは、例えば、入定の時と出定の時を告げる。それに従って、修行者たちはいっせいに禅定に入ったり出たりする。その点だけを切り取って見れば、板の音は、ボーン、ボーン、ボーンと昼飯の時を告げる鳩時計の音と変りはない。しかし、板の音は、時計のごとくただ機械的にカチカ

チと動いて何時何分を知らせるのではなく、そこには一打一打に全力をこめて板と一体となって板を打つ人間がおり、それによって何々する時が告げられるのである。

さらに板の音は、時計と違って、時を告げるのみならず時を警告する。そのことは、板面に通常書かれている次の偈が語っている。すなわち「生死事大　無常迅速　光陰可惜　謹莫放逸」と。うかうかしていると永劫に生死を脱却する時はないぞと、板の音は警告する。そのことは、連打が終りに近づくにつれてますます小刻みになり急迫を告げることからも、聞こえてくる。しかし、脱離を促す急迫せる警告は、それと同時に、その背景となっている生死・輪廻をも告げている。そのことは、連打が三回繰り返して輪打されることに、現われているように思われる。（もちろんこれは素人の印象に過ぎない故、間違っていたら、識者の御叱正を願う。）要するに、そこには生きとし生けるもの（衆生）の生死流転する限りの無い時とその中において各自に割り当てられた急迫せる短い時とが告げられている。

しかし、それだけではない。生死・輪廻の真只中における急迫せる警告の声は同時に、その一打一打において既に解脱の妙音を騰々と鳴り響かせている。どれほど切迫して乱打されようとも、その一音一音は判然とその他の一切から截断されており、あるいはむしろ一切がその一音であり、一々独脱無依であり、前後際断である。果てしなく限りない永劫の生死・輪廻の真只中にあって一瞬一瞬が既に解脱であり、劫外の時である。そこから見れば、又しても又してもという業苦の回帰は、寒山の歌ったごとき「咄哉咄哉三界輪廻」であり、永遠の生命の輪舞にほかならない。そのことが、これでも解らぬかと言わんばかりに、最後の一打がターンと鳴り、天地は寂として静まりかえる。

しかし、われわれは今は静まりかえって黙っているわけにはいかない。以上に記述されたような板の音を手引きにして、そこに現われている禅的時間を――それはもちろん板の音だけに限られているのではないが――幾分か明らかにすることを試みなければならない。以上の記述から差当って、次の四つの性格の時間が取り出され得るであろう。すなわち、(i)日常生活の時間。(ii)生死・輪廻の無限なる時間。(iii)見性の時。(iv)以上の三つの性格の根源的統一として

経歴する生死即解脱の時間。(i)と(ii)とは、それだけではまだ禅的時間とは言われ得ないが、畢竟禅的時間の内に属し、従って(iii)と(iv)との禅的時間の説明に必要かと思われるが故に、ここで考察の中に入れられる。われわれはこの順序に従って、各々の次元の時間の特徴を簡単に取り出し、それらの間の内面的連関を幾分でも明らかにすることを試みる。

## 一

(i) 日常生活の時間について。このことによって日常生活を日常的に成立せしめている時間が意味されている。そういう日常的時間において誰にでも差当って目につくことは、それが、何々する時として日常生活の最も広い意味での仕事から規定された時間であるとともに数的に規定された時間であり、しかもその何時という数的規定は世間一般に通用する規定として天文学的測定に基づき官制的に定められているということであろう。例えば、午前八時とか九時という数的に官制的に規定された世間一般に通用している時は、その世間の内に住む多くの人にとっては、仕事場に出勤しておらねばならない時であろう。このことの内には如何なることが現われているであろうか。

われわれが世間の内に住んでいることは、ともかく何等かの仕事を——その休欠をも含めて——していることである。そこから日常生活の時間が、何々するという日常の仕事から、何々する時として規定されるのであろう。しかも、日常生活において何かをするということは、われわれのいわゆる自由意志だけでは左右され得ないことであり、それは、われわれが世間の内に住んでいるということ、そのこと自身から起ってくる。その仕事は次から次へと果てしなく起ってくるとともに、明らさまにせよそうでないにせよ、他人の仕事と間断なく連関している。それに対してわれわれが使い得る時間は限られている。限られた時間の内で際限のない仕事を他人の仕事と合せてしなくてはならないことから、仕事を計画するとともに時間を数えしかも世間一般に通用している仕方で計算することが必要となる。そこから日常的時間の上記の性格が出て来るのであろう。

従って、そこでは仕事も時間も多かれ少なかれ、いわば見計られるという仕方で一種の客観化——すなわち厳密な科学的認識を可能にする客観化ではないが、いわば仕事の世界を地平として、その上に向って仕事と時間とを企投するという一種の客観化——を受けており、見計られた仕事と時間とはいわば二つの事物のごとくに互いに向け合わされ見合わされている。そのことは、今日大部分の人が携帯せざるを得ない時計と手帳の内容とを見れば、明らかであろう。そのように見計られるとともに見合わされるという仕方で客観化された仕事と時間が、逆にわれわれの日常生活の内容とされてくる。そうなると、そこに奇妙なことが起こる。

それは、仕事と時間とを見計らい見合せている者それ自身つまりわれわれ自身は、われわれ自身に明らかにされることなしに、つまり見る者働く者はその者自身にとって闇に包まれたままで、見計られた仕事と時間とがその者の生を占領してしまうということである。そういう仕事と時間とによってわれわれは文字通り忙殺されており、忙殺されることにおいてそのことに慣れていることが、われわれの日常の生活となっている。そういう日常の時間は本質的にラッシュ・アワーである。それも一日や二日のことではなく、毎日のこととして一生涯続くことである。そのような一生を過ごして、畢竟どうなるのか、という一種の空しさを伴った疑惑が時としてわれわれを襲うとしても、そういう疑問は空しいものとして不問に付され、今日もまた昨日のごとく、明日もまた今日のごとく、いたずらにラッシュ・アワーに駆り立てられてわれわれは老いて行き死んで行く。しかし、そのようなラッシュ・アワーとしてのわれわれの日常の時間が、ラッシュという一種の激しい時間であるにもかかわらず、そこに一種の空しさが漂うのは何故であろうか。

ここにおいてベルグソンの巧みな譬喩が想い出される。活動写真は、映写機の機械的回転とそれ自身としては動かないフィルムの一齣一齣の画面とによって、成り立っている。動かない画面を機械の等質的回転運動に乗せることによって、活動の写真が現われる。しかし、それは活動写真であって活動ではない。もしわれわれの毎日毎日の生活が

活動ではなくして活動写真であり、われわれが活動写真を活動として取り違えているとしたら、どうであろうか。もしこの譬喩がわれわれの日常の生活に当てはまるとすれば、次のように言えるであろう。すなわち、見計られ計算された仕事と時間とはそれぞれ、フィルムの一齣一齣の画面と映写機の機械的回転運動とに相当するであろう。もしそうであるならば、われわれの日常生活は、その一切の労苦と激烈とにもかかわらず、根本においては空しい機械的回転に過ぎないかも知れない。それが一生を空しく過ごすということであるかも知れない。

それだけではない。われわれの日常の生活に関して事態が右のようであるとすれば、そこには既に何か途方もなく巨大な車輪が回転しているようである。その巨大な車輪の回転にわれわれが通常気がつかないのは、われわれの眼前に映し出された活動写真に気を取られ、しかもその活動写真をわれわれの日常生活それ自身とする程それに気を取られており、われわれの背後で動いている映写機の回転を振り返って見ないからである。それは丁度、洞窟の壁に映った事物や人物の影を実物と思い込んで、それに捉われている囚人の世界である（プラトン『ポリテイア』第七巻）。

われわれがその内に住み慣れ住み着いている現代の世界、そういう世界を世界として成立せしめているその背後というか、その根本というか、そこに巨大な車輪が回転し、その回転が現代の世界の目まぐるしい動きの根本に存しているとすれば、われわれの世界もその内にその一齣として成立しているようなこの巨大な車輪の回転に現われる時間が、西洋では多分 aion と呼ばれたものであり、日常の数えられる時間と一なる永遠との中間に位置づけられた「世界時間」であろう。仏教で「劫」といわれるのも、おそらくそういう性格の世界時間かも知れない。例えば、曠劫とか永劫とかは劫を限りなく重ねた曠遠なる時間であり、三劫（荘厳劫、賢劫、星宿劫）とは、過去、現在、未来のそれぞれの一大劫を併せた、いわば三つの世界時間であろう。

しかもそういう車輪の回転が現在の世界の根本にあるとすれば、それは現代の世界では、天界の円運動や独楽（こま）の回転のように、静止した中心に統べられつつ安らかに回っているのではなく、中心自身が動き出したようであり、いわ

ば横倒しになった独楽のように、何処へという行先もなくフルスピードで突進しているようである。何か現代の世界現実の一番根本には、そういう横転した一大車輪の暴走が起っており、一切の現実的なもの、すなわち働いているものは、その暴走に乗せられることによって働きを得ているとともに、現代的活動性という性格を得て来ているように思われる。目に見えない一大車輪の暴走は、目に見えるすべてのものの働きの内にその働き方として現われているのではないか。例えば、国道一号線の裏に住んでいる筆者には、毎夜トラックの絶え間ない轟音が聞えてくる。夜と昼との区別を無くして響いてくるこの轟音は、横転した大車輪の発する音ではないであろうか。一大車輪とは何か。われわれはここで、日常の時間には隠されつつ、その背景として同時にその根本として日常の時間の中にも現われている生死輪廻の無限な時間に、移らねばならない。

(ii) 生死輪廻の無限なる時間について。このことによっては、生死輪廻の内にその本質構造として現われている時間が意味されている。仏教学に暗い筆者にはよく解らないが、生死輪廻とは、人間をも含めて生きとし生けるものが、つまり衆生が生れ変り死に変り六道（天上、人間、修羅、畜生、餓鬼、地獄）ないし三界（欲界、色界、無色界）を果てしなく限りなく、車輪の廻るごとくに転生することであると、言われる。

それ故、かかる生死輪廻の構造としてのその時間は、まず或る意味での無限な時間であり、例えば一個人の生涯がそれである如き有限な時間ではない。そういう時間は無始無終の時間である。無始無終である以上、そういう時間は、何処か分らない遠い過去から何処か分らない遠い未来へと流れて行くような直線の形だけでは、考えられない。そういう仕方では、何処か分らない処に始めと終りとが想定されており、無始無終ではなく、始めも終りもある有限な時間になってしまう。すなわち、無限に長い直線で表象されるような時間は無始無終の時間とは言われない。とすれば、無始無終の時間とは、始めが終りになり終りが始めになり、始めと終りとの区別が、従ってまた始めも終りも、無くなる時間でなければならない。そういう時間は車輪の回転によって表象されるような円環的時間である。それ故、そ

れは輪廻とか永劫回帰という性格をもっている。その輪廻の回転の中には何処にも始めも無ければ終りも無く、その回転が何時始まったということも、何時終るということもない。しかもその無始無終の輪廻は、何か変らないあるものが単に一様にずっと円を描いて存続するということではあり得ない。もしそうならば、転変、変化は成り立たず、生れ変り死に変りということが成り立たない。それ故、無始無終の生死輪廻の時間は、その中に生死の転変を成立せしめつつ、その転変を無意味にするような時間でなければならない。要するに、それはいいいい生死輪廻の時間である。しかし、そういう時間は一体如何にして考えられるのであろうか。

まず第一に、それは、その中で一切の生類と一切の有るものとが起滅する時間であるが故に、世界とか大宇宙の時間と考えられるであろう。従って、生死輪廻の時間は、何かその中で起滅する有るもの、例えば、一人の人間の誕生と死とか、人類の発生と絶滅とか、生物進化の過程とかを基準にしては、本当には考えられない。それは節穴から、その節穴をもその中に成り立たしめている天空を、覗くような見方である。すなわち、生死輪廻の世界時間は、その中に起滅する有限なるものを基準にしては、せいぜいその有限なるものの起滅の無限反復的拡大化として、空想されるほかはなく、そこではこの時間は空想された時間として、何等実在的重みをもたない。

さらに第二に、生死輪廻の世界時間は、永遠なる創造者としての神がその根本に考えられるならば、本当には考えられない。アウグスティーヌスは、時をも神によって創造されたものと考えたが、そういうところでは無始無終の時間は考えられない。逆に、ニイチェが「永劫回帰」を説いた時、それは「神が死んだ」という立場において初めてレアルに現われて来たことである。ともかく、何かいいいい永遠に有るものが一番の基礎に立てられるならば、生死輪廻の無始無終の時間は本当には考えられないであろう。

そのことは、有限なるものにせよ永遠なるものにせよ、それらが基礎に置かれるという考え方が破られる時、この生死輪廻の時間がレアルに経験されることを、示しているのではないか。しかしそれは、積極的には、如何なる経験

であろうか。しかし、そのことを問う前に、もう少し生死輪廻に注目して置かねばならない。何故ならば、それは三界輪廻とか六道輪廻と言われるからである。

三界輪廻と言われる場合、そこには、欲界、色界、無色界として性格づけられた人間的現有の三つの有り方と各々の有り方において開かれる三つの境界とを、転々と往来して落着くところのない不安が現われている。「三界無安なお火宅のごとし」と言われる。それは普通には忘れられている不安であるが、それが端的に現われる時には、文字通り身の置きどころが無くなる。寝ても不安で寝ることも出来ず、坐っても不安で坐っていることも出来ず、外へ出ても不安でまともに歩くことも出来ず、死せんとしても死ぬことも出来ず、生きようとしても生きることも出来ず、転転として何処にも安心するところが無い、ということになる。そこには、一人の人間の自由意志などでは何とも仕様の無いものが、つまり彼の生を貫いておりながらも、彼の生やそこから生じた意志などを絶した生死そのものが彼の内に絶大なる不安として現われて来る。そしてそれはもはや彼だけのことではなく、彼のという枠を破って出て来る不安であり、彼はその転々たる不安から脱出することが如何にしても出来ない。不安はそこにおいて大なる苦悩となる。

そのことは既に、一人の人間の生死が彼だけのこととして成立しているのではないことをも、示している。おそらく六道輪廻ということもそこで経験され、そこから考えられたのではないであろうか。人間だけが六道を輪廻するのではなく、万物が六道を輪廻し、人間であることはその大なる輪廻の仮の宿り場というか一時の寓居ということは、レアルな事実のごとくに思われる。人間の内に人間という仮の形態を取って現われている生死そのものから見れば、六道輪廻は別に不思議なことではないように見える。前世において畜生、例えば馬であった生死がたまたま現世において人間としてここに生れ、それが死んで来世において牛になるなどということは、生物学的には荒唐無稽なことと言われるであろうが、生物の種別などという形に現われた物を基準とする見方を撤去して見れば、そこには何か科学

的見方では届かない生命―例えば、「形の無い前進そのもの」とも言われるような生命――の生死することとそれ自身における直視というようなことが、現われているのではないか。早い話が、われわれは牛飯を食う。牛や米は死んで人間の内に入る。さらに元気を出すために信州の蝮を食う。蝮の身になってみれば、身を焼かれ粉末にされて遠州の人間に供養していることである。その人間も今度は死んで、何か彼の知らない物になる。墓地に咲く一輪の花の肥料になるかも知れないし、水葬されて大海に潮を吹く鯨の餌食になり、その鯨がまた人間に食われるかも知れない。ともかく、六道輪廻と言う時、何かその根本には、そういう単純な事実とそれを貫いている生死そのものの直視があるように思われる。そしてそういう六道輪廻が、万物を見る時間的視圏として人間に開かれているのかも知れない。

しかもそういう六道輪廻は苦である。生きとし生けるものにとって死ぬことは苦である。ということは、生きることも苦であり、一切皆苦である。生が生死的な生である限り、衆生は根本において苦であることを免れない。人間の場合にはそれはたいてい生活苦として現われるが、その根本には生死が直ちに苦ということが存している。しかもそれは、生死が輪廻である限り、脱出する道の無い苦であり、苦の又しても又してもという限りのない回帰である。ニイチェにとっても「永劫回帰」は大なる苦悩の表現であった。事実そこから観れば、世界の内における一切の出来事は、大なる苦悩の表現でないものはない。しかし、ひとは普通そのことに気がつかない。それは、自分自身の生がその根本において宇宙大の生死輪廻に繋がっていることに――まさに繋がっているが故に―気がつかず、そのようにして根本が闇に包まれたままの自分一個の生活の表面を、あるいは自分の家族とか、さらにはいわゆる人類の生活の表面を基準にして、物を見、事を評しているからにほかならない。しかし、その生の表面も、今日では十分に闇いものになっている。

要するに、人間や人間のなす働きや仕事を基準にしては、従ってまた日常的時間を尺度にしては、六道輪廻の時間

は計られない。そこには計り知れぬものが現われている。キリスト教では、その計り知れざる処に創造者としての神の意志が存するのであろう。しかし、そういう神を万物の根本に置かぬ限りは、生死輪廻の時間が現われて来ざるを得ないであろう。それは日常の時間をその成立の根本に向って掘り返した時、現われて来る世界時間である。しかし、輪廻は、さきに語られたごとく、果てのない苦悩であり、身の置き処のない不安である。従って、そこから色々な道で解脱が求められざるを得なくなる。

## 二

以上に言及された単なる日常生活の時間も、その根本にして背景である生死輪廻の永劫の時間も、それだけではまだ禅的時間ではない。それらが禅的時間に翻されるには、見性の時を通過しなければならない。それが翻される時が見性の時である。それでは、それは如何なる時であろうか。

(iii) 見性すなわち悟りの消息については、本巻所載の三人の信頼すべき先達の方々の言われることを見られたい。ここでは、時という観点からのみそれに触れることにする。

『無門関』に兜率の三関という公案が伝えられている。それは次のごとくに言われている。すなわち「撥草参玄は只見性を図る、即今上人の性甚の処にか在る。自性を識得すれば方に生死を脱す、眼光落る時（死ぬる時）作麼生か脱せん。生死を脱得すれば便ち去処を知る。四大分離して甚の処に向ってか去る」と。要は第一関、即ち見性の関にある。第二、第三関は、数学でいえば、系とか応用問題とかのようなものである。撥草参玄は只見性を図る、即今上人の性甚の処にか在る。何としても通れぬ。銀山鉄壁で手のつけようがない。しかし、ひたすらにその公案になりきって工夫を続ける。撥草参玄は只見性を図る、即今上人の性甚の処にか在る。ハッ。何だ是れか、ということになる。即今であり、即今が見性であり、見性は即今である。大変な廻り道をし、ひどい無駄骨を折ったということになる。

通れぬはずだということも解る。

しかし、その間髪を容れざる即今に即今的に撞着し、即今自性の自覚が成就するには、大変な骨折りが要る。撥草参玄が要る。大なる勇猛心と大なる覚悟が要る。ここで息が絶え実際に死んでもうよい、気違いになっても止むを得ない、という覚悟が要る。その覚悟がなければ、途中で魔境に引き回わされ、決定的な処で必ず踏みはずす。寝食を忘れると言われるが、そんな程度のことではない。睡眠欲も食欲も、生に繋がった一切の欲が自然と消えてなくなる。三日や四日や五日のことではない。（天才的な人は別であろうが。）筆者はここで苦闘の真最中の東嶺和尚に与えられた白隠禅師の血滴々の垂戒を想起せざるを得ない。すなわち「曰く大丈夫窠窟現前せば窠窟を恐るる莫れ、直ちに須らく窠窟の源底を窮むべし、是の故に古人は死して活せざるを愁え、今人は活して死せざるを愁う、譬うれば水に堕ちて直ちに水底に到って脚跟纔に徹すれば即ち能く浮み出ず、若し沈淪を恐れて妄りに手脚を弄すれば全身疲労し水中に溺死するが如し、是れを嶮崖に手を撒して絶後に再蘇すると謂う、汝須らく子細にすべしと」（『宗門無尽燈論』上）。要するに、これは猛台風の眼の中に突入するようなことである。歯を食いしばってじっと坐り込む以外に手はない。そうして台風の眼の中に入ると、カッと活眼が開ける。「尽十方世界は沙門の眼。尽十方世界は沙門の全身」ということになる。

そこから見性の時を反省して考えてみる。無論そこには時間意識（例えば、アウグスティーヌスやフッサールやベルグソンの時間論に述べられているような）などはありはしない。時間意識、従ってまた意識された時間とか意識がそれである時間が無いという意味では、見性の即今は無時である。意識のみならず、ハイデッガーのいう意味での「現有の時性」としての「根源的時」もそこでは絶せられている。その即今を、そのいわば外側から、いわば傍人から見れば、あるいは当人でも後から反省して見れば、それは、誰は何時何処で眼が開いたという風に、時間空間的に位置づけられる。そしてそういう見方も必ずしもつまらぬ外面的見方であるとは限らないであろう。しかし、それは見性

の即今をその即今の現場で見る見方ではない。その即今をその現場で見るならば、そこには誰ということも、何時ということも、何処ということもない即今である。それは一切の時間空間を絶した即今・此処である。それが自己であり尽十方世界である。

それ故、そういう即今は普通の意味での今ではない。普通の意味での今は、何々している今であったり、今日という意味での今であったり、今は春であるというような意味での今であったり、今スタートしたと言われるような一瞬間とか、一秒の何十分の一とかいう意味での今であったりする。即今はそういう今ではない。普通の意味での今は、すぐに「もはや今ではない」になるとともに「まだ今ではない」が今になる。すなわちそれは、「まだ今ではない」未来と「もはや今ではない」過去との間に移り行く今、いわゆる「流れる今」(nunc fluens) であるが、見性の即今はそういう現在としての今ではない。

それに対して、西洋の時間論では、いわゆる「止まれる今」(nunc stans) ということがよく言われる。例えば、カントは「時間の内で経過する」ものと「時間」とを区別して、前者は変易的であるが、後者それ自身は「不可変易的にして止住する」と書いている(『純粋理性批判』A一四四、B一八三)。そこには今は何時も今である、今のいわば内実は常に変化し別の内実になるが、いかなる今においても今は今である、という考えがあるが、しかし、見性の即今は、このような意味での「止まれる今」でもない。このような「止まれる今」は、カントにおいて実体の図式とされるところからも明らかである如く、実体の有り方を示す今であって、見る者無くして見る見性の即今ではない。

従ってまた、「流れる今」と「止まれる今」とを綜合して、流れつつ止まれる今としてみても、それは即今には届かない。何故ならば、その今の両面の統一が規定されていないからである。しかし、今のこの両面つまり「流れる今」と「止まれる今」とは、この即今が反省的思惟の次元にそれ自身を投映した影であるかも知れず、その両面を一層根源的次元において統一しているのが、この即今つまり動静にかかわらずして動静を成立せしめている即今であると言

えるかも知れない。しかし、いずれにしても、流れつつ止まれる今と即今とは次元を別にしており、前者から後者を規定することは、水流から水源を規定するような行き方であり、本末顚倒であることを免れないであろう。

それでは、この即今は永遠であろうか。もし永遠が時間の世界を離れたところに、例えば、プラトンのイデアの場所のように解せられるならば、この即今は永遠とも言えないであろう。それは現在・此処であるからである。この即今は西洋でしばしば「彼のもの」(ἐκεῖνος)として暗示されるような、超越的に永遠なるものではなくして、それをもう一度翻えしたようなものである。従ってまた、かかる超越的に永遠なるものが時間の内に落下して来た瞬間としても、この即今は十分に規定されないであろう。キェルケゴールのいう「瞬間」にしても、ヘーゲルのいう「精神」と「時間」との双方における「絶対否定性」を根拠とせる両者の連関すなわち「時間の内への精神の落下」という思想を以ってしても、なおこの即今には十分届かないように思われる。それは、この即今がむしろ、そういう超越的に永遠なるものと内在的に時間的なるものとが分たれる以前の根源、しかもそこから両者が分れ出るもとであり、従って超越的に永遠なるものよりさらに超越的にして、内在的に時間的なるものよりさらに内在的である、からであろう。それは、ここから世界が世開する即今・此処である。

この即今を既述の生死輪廻の無限なる時間に関係づけて言えば、次のように言えるかも知れない。すなわち、この即今は生死輪廻の中心に帰入した時である。時間を世界時間として世界の輪廻的動性の構造と解すれば、その中心すなわち根源は、時間ではなくしてそこから時間が成立し、そこへ時間が還滅する無時である。それは渦巻の中心に喩えられるであろう。渦動は、ただの生死輪廻ではなくして中心からの渦動として無生死からの生死輪廻となり、同時に中心へ帰入する渦動として生死輪廻の無生死となる。その渦動を無限大の果てしなく限りない大渦動とする。そうすれば、渦動の中心は、何処にもなくして随処にある。このような中心へ帰入すると同時に中心から発出する大渦動が、実は生死輪廻が元来それである通りの有り方であり、動き方である。しかし、その元来の有り方動き方は、その

根源の内への自己否定即突入において自覚されざる限りは、覆蔽されざるを得ないのであり、その限りにおいて生死輪廻は単なる生死輪廻に留まり、業苦の連続とならざるを得ない。結局、よく言われるように、生死輪廻は生死輪廻にあらず、故に生死輪廻なり、である。それが生死輪廻のもはや生死輪廻とも言われ得ぬその真実性である。それは既に生死即解脱の時間を示している。

(iv) そのように生死が無生死の生死となれば、生死即解脱であり、解脱即生死である。それは、さきの公案で言えば、兜率の三関の第二、第三関に相当するであろう。そこでは時間はどのような性格を示して来るであろうか。

さきに生死輪廻と解脱とを大渦動とその中心とに喩えた。その譬喩で言えば、生死の一つ一つの動きが単に円周を廻る動きの一齣一齣であるだけではなく、同時にその一つ一つの動きは中心から発出するとともに中心へ帰入する動きである。しかも中心は大渦動の何処にも無くて何処にも有る。ということは、無始無終の時間の一瞬一瞬がその時間の始めであり終りであるということになる。言いかえれば、時間の一瞬一瞬が全時間を截断しており、同時にその截断が根源への帰入にして発出として、時間にあらざる根源から時間の一瞬一瞬が連続することである。昔、デカルトは、われわれが今の瞬間に生きていることは次の瞬間にも生きることを保証しない、つまりわれわれの生の時間は一瞬一瞬いわば粒々に切断されており、非連続である。それにもかかわらず、その一瞬一瞬を連続せしめてわれわれの生を維持しているのは、神がその都度その都度われわれを創造しつつあるからである、という意味のことを述べて、神の存在証明の一つの論拠とした(『省察』第三)。神のいわゆる「連続的創造」というこの考えは、神による万物の創造と維持とに関する中世スコラ学の考えの踏襲であるが、西田幾多郎先生はその考えに興味を示されたと伝えられている。しかし、そこで神と言われたものは、禅の場合には自己本来の面目として自覚されねばならない。

ここに現われて来る生死即解脱、解脱即生死の時間は、生死に属せず解脱に任せぬ時間として、六道輪廻の世界時間の真実相であり、その真実相としてその世界時間を根本から変容し、さらに日常の時間に直通する。われわれの生

死は六道輪廻の一齣であると同時に、その一瞬一瞬において六道輪廻をその根源において截断しており、大なる世界時間の終末にして元初である。その終末にして元初のところでわれわれは飯に逢っては飯を喫し、茶に逢っては茶を喫している。それはその時その時になりきり、なりきるということをも忘れ去ったところであろう。そこに至って初めて、たぶん十二時を使得する立場が、真の平常心がわれわれの日常的実存となるのであろう。しかしそれはまだ筆者の行じ得るところではない。筆を折る。

# 三

時間の問題は古来、西洋哲学の難問の一つである。今その問題に立ち入ってその難問性の所在を詳細に究明し、それに対して上記のごとき禅的時間がいかに関連するかを明らかにすることは出来ない。しかし、二、三の問題点にのみ言及し、詳細は他日を期する。

まず第一の問題点は、一体いかなる事柄に即して時間の問題が問われるべきかということに関しているであろう。西洋哲学における時間論に決定的な形態を賦与したと言われるアリストテレスの時間の定義は、周知のごとく、次のように言われている、すなわち「以前と以後という観点から見られた運動の数」(『自然学』第四巻二一九b2)と。すなわち時間はここでは運動ではないが、「或るものから或るものへ」という運動に即して数えられた数として規定されている。この場合の運動は、単に場所の移動ということだけではなく、一般に変動を意味する。アリストテレスの考えでは、質料と形相とから成るものはすべて、そういう広い意味で動いているものであり、あるいは一層的確に言えば、「動かされて有る」ものである。時間はそういう広い意味での運動の数であるが故に、動かされて有るものはすべて「時間の内に」有る。しかし他方、時間は運動の数として、数えるということをなす「魂」に関係づけられている。それ故、彼はまた「魂があるのでないとすれば、時間はあるのか否か」(同書二二三a21–22)と問うている。とも

かく、時間は、一方では動かされて有るものすべての有である「運動」に関係づけられているとともに、他方では「魂」に関係づけられており、その関係は「数える」・「数えられる」という関係である。

時間を構成するそのいわば三つの構成分はアウグスティーヌスの時間論にも現われている。しかし彼においては、「時間は延びにほかならないと、私には思われた。しかしそれは何ものの延びであるのか私には解らない。そして魂自身の延びでないとしたら、不思議である」(『告白』第十一巻二六章)として、時間は、神へ集中「志向」(intentio)する魂の有り方が「延び」て「散乱」した有り方とされた。そこでは「過去の現在」、「現在の現在」、「未来の現在」は「魂」の内にそれぞれ「記憶」、「直観」、「期待」として存することが語られている(同書第十一巻二〇章)。そこには、例えば、フッサールの「内的時間意識の現象学」の先駆が認められるが、同時にアウグスティーヌスは「如何なる時間も被造物なしにはあり得ない」(同書第十一巻三〇章)ことを語り、それ自身被造物として「神の永遠」に等しくないことを言っている。

時間を魂に関係づけて見る方向は、近世や現代の哲学においては、意識や生や実存に即して時間の問題が問われることになるが、その場合でも時間は単に主観の有り方とされるのではなく、例えば、カントに見られるごとく「直観の形式」としての時間はまた「現象の形式」として、一切の現象する物がその内において現象するところの、いわば客観的時間とか実在的時間という性格を失ってはいない。それ故、以上のことから非常に大まかに言って、時間は、動─静という有り方を示す一切の客観的なものの有に関するとともに主観の有り方に関すると、言えるであろう。そのことは、時間を客観とか主観とか物とか心とかのいずれの一方にも帰着せしめることが出来ないことを、示しており、時間の根源的理解という問題に当面しては、主観─客観─関係に従って考えることが用をなさぬことを、現わしている。(アリストテレス自身、彼の立てた前引の問に対して決定的な解決を与えておらず、その時間の定義から帰結するはずの答とは反対に、魂がなくても運動はあり得るし、それとともに時間もあり得るという可能性を、語って

いる。）要するに、時間は一切の客観よりさらに客観的にあり、一切の主観よりさらに主観的にある。とすればそれは、主客の分れる以前のところから問われねばならないであろう。

時間の問題のもう一つの問題点は、それが有無の絡み合いに関わっている点に存するであろう。アリストテレスも「時間は有るものに属するのか、それとも非有なるものに属するのか」（前引書第四巻二一七b31）と問うた。それは過去・現在・未来の有り方に関している。未来はまだ有るのでは無いにもかかわらず、まだ無いとして現在に現われて有る。過去はもはや有るのではないにもかかわらず、もはや無いとして現在に現われて有る。現在は有るにしても、移ろい行くものとして、無くなって行きつつ有る。そこには不在の現在、現在の不在という不可思議な問題がある。そしてそれが、過去・現在・未来の三つの次元に各々相異なった仕方で現われている。そこからさらに、何故に過去・現在・未来という三つの次元が成り立つのか。三つの次元を三つの次元として分つとともに合せているのは何か。もしそういうことが問題にされ得るとすれば、それは何処からされ得るのか。おそらくそういうことを問題にし得る立場は、もはや時間の三つの次元の内にはないであろう。

時間の問題の第三に挙げられ得る問題点は、時間の意味の多義性とその統一とに関するであろう。アリストテレスの時間の定義「以前と以後という観点から見られた運動の数」は、根本において物理学的時間概念――つまり運動方程式中の$t$――に至る方向のものであろう。しかし、その定義中に現われている「以前」と「以後」とは、既にそれ自身明白に時間規定である。とすれば、その時間規定は如何なる時間に属するのか。物理的自然の運動に即して見られる時間は、生命や意識や人間的現有に現われる時間とは同じではないであろう。それにもかかわらず、「各々の物はそれぞれの時をもつ」と言われる。さらに、時間は運動方程式に示される物理学的時間概念とは別に、時代という歴史的意味においても語られ得る。一体、時代とは何か、如何なる時間か。それは単に歴史家が研究の便宜上設定した区分に過ぎないのか。仮にそうとしても、何故に歴史家はそういう人為的区分をなさざるを得ないのか。おそらく

歴史自身に時代が本質的に属するからであろう。しかし、その歴史にしても多種多様な次元にわたっている。要するに、時間概念の多義性と統一とを諸々の次元の区別と連関とにおいて究明するだけでも容易ではない。その問題はしばらく措くとしても、今の時代は一体いかなる時代であろうか。

おそらく、時間と時代とが永遠なるもの(神)の支配を脱け出してしまった時代であろう。個人の神信仰はなお存続するとしても、そういう信仰の如何にかかわらず、世界の根本動向はそういう時代の相を示している。それのみならず、逆に、永遠なるものの永遠性が一定の時間理解の――さきに言及された「時間」を「運動の数」として規定したアリストテレス的定義に現われているごとき時間理解の――産物であり、派生態であることが暴露されて来て(ハイデッガー『有と時』参照)、その暴露において永遠なるものが空無に帰した世界時代であるかも知れない。永遠なるものの上からの支配が外れることにおいて下なる時間的世界は上に上る。永遠なるもの→諸々の世界時間→時間的世界は、永遠なるものの空無化において、時間的現実の世界は少なくともaionの地位に上る。しかもそれは永遠なるものによって統べられざるaionである。それが、さきに大車輪の横転ということによって示唆されんとした事態である。横転し暴走する車輪の回転運動と、そこに現われる輪廻の世界時間は、「あるものからあるものへ」という限定された運動ではもはやなく、そういう「運動の数」としてのアリストテレス的時間によってはもはや測り得ないし、従って統御され得ない。時間は現代では、例えば、ハイデッガーの未発表の講演『時と有』(一九六二年)その他に現われているように、もはや人間の実存にのみ定位しては究明され得ず、それをも含めた世界それ自身から考えられざるを得なくなっており、しかも世界が世開する――そしてそこで人間が人間になり物が物になり、そこで一々がその自性に立ち帰って独立であるとともに、一々が脱自性的に一切と重々に連関する世界――という大なるSpiel(すなわち、何とか何のためとかを離れた遊戯にして純粋活働)から、すなわち「性起」(Ereignis)からその「賜」として究明されざるを得なくなっている。そこで語られている将来・現在・既有の「相互の渡し合い」――それが時のこの三つの次

元を分つとともに合せつつ開くこととして「時の第四次元」と言われるのであり、従前の『有と時』(一九二七年)でいわれていた「時熟(とき)すること」(Zeitigung)それ自身を新たなる立場から考え直したものであると思われるが——それはどこか道元の『有時』に言われた「経歴」——すなわち「有時に経歴の功徳あり、いわゆる今日より明日に経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。」——と一脈相通ずるものを予感せしめる。立場は異なるにしても問題になっている事態は同じであるかも知れない。しかし、ここでは両者の難解なる時間論の異同の弁別という困難な仕事はまだ到底着手され得ない。今は問題を問題として時熟するまで持ち堪えるほかはない。

付記

この稿を草した後、思い出して西田先生の論文「永遠の今の自己限定」(『無の自覚的限定』所収、全集第六巻一八一頁—二三二頁)をあらためて読み、痛棒を喫すること大であった。しかし、時間論という観点から見る限り、この論文に現われた先生の根本思想すなわち「時は永遠の今の自己限定として成立する」という考えは、時間の問題の諸相に即してさらに新たに詳細に展開されねばならないであろう。読者諸賢の参看を願う。

# 禅と自然

唐木順三

鎌倉から室町にかけての時代において文化の上でめだつことのひとつは、過剰豊富を好まず、できるだけ簡素な、また削減した状態を好んだということである。王朝の末期から出てきた隠者たち、例えば西行や鴨長明などが示しているように、俗世を捨て、俗縁を離れたところに小さい庵を結んで、わびしいくらしをしながら、そのわびしさの中で彼等はその歌において、また管絃によって、思う存分におのが「数奇（すき）」をみたした。王朝から鎌倉初期へかけての数奇者、あるいはいわゆる「好士」の性格またくらし方については、拙著『中世の文学』で詳しく書いたからここでは略す。

簡素の簡には、辞書によれば、はぶく（略）、えらぶ（選）、つづめる（要）等の意味がある。素には白色の生絹（きぎぬ）、白色、またむなし（空）、もと（故）、もとい（本始）というような意味がある。そういう意味を含めて、中世の日本文化にめだつ傾向は簡素である。

ここで曖昧多岐に使われている「幽玄」という言葉の内容が、王朝末から室町へかけて、どういうように変っていったかをしらべてみよう。

藤原定家の父俊成においては、心細く、姿さびたる態が幽玄であるとされ、幽玄境を示す歌として、西行の「心な

き身にもあはれはしられけり鴫立つ沢の秋の夕暮」や、「津の国の難波の春は夢なれやあしのかれはに風渡るなり」が引かれ、また慈円の「冬がれの梢にあたる山風のまた吹くたびは雪のあまぎる」が引かれている。俊成の自讃歌、「夕ざれば野べの秋風身にしみて、鶉なくなり深草の里」もまたそれに加えてよいであろう。それは秋、ことに晩秋から冬にかけての蕭条とした風色を指し、心もそれに応じてさびさびとしたものであった。しかし、さびさびとしながら、なんとなく味わい深く、いわゆる「余情」のあるものでなければならぬとされていた。それは例えば慈鎮和尚（慈円）自歌合へ寄せた俊成の跋の次の言葉によっても知られる。「おほかた歌は、必しもをかしきよしをいひ、事の理をいひきらむとせざれとて（ども）、もとより詠歌といひて、ただ読みあげたるにも、打ち詠じたるにも、何となく艶にも幽玄にも聞ゆることのあるべし。よき歌になりぬれば、其詞姿のほかに、景気添ひたるやうなることあるにや。」

俊成が幽玄を晩秋の風色としたことは、八十五歳の頃、甥の経房へ与えた奥書の中で、歌というものは「絵の処」（宮中の絵師のたまり）の者たちが、色々と絵の具をつかって派手に描くようなものでもなく、「つくも司」（宮中の指物師）たちが、さまざまに工夫をこらして、ごてごてとした飾りを彫り刻むようなものではない、ただ平淡に詠むべきであるといっていることに通じる。鴨長明はその『無名抄』の中で、幽玄体とは、「秋の夕暮の空のけしきは、色もなく、声もなし。いづくにいかなる故あるべしとも覚えねど、すずろに涙のこぼるるが如き」姿に見えぬけしきをいうといっている。色もなく、声もなきところにある「余情」が幽玄のもとだというのである。

俊成は歌を案じるときは、深更に燈火を細くして、すすけた直衣をつけ、桐火桶によりかかっているのが常であった。そしてしのびやかに、またときに、よよと泣きながら自作を詠じてみたりしたと、心敬はその『ささめごと』の中で伝えている。正徹はまたその『正徹物語』の中で、西行は行脚の途中で歌を案じ、あるいは北面の戸をほそめにあけて月のかげを見ながら詠んだのに対し、定家は桐火桶の俊成や北面の西行と違って、「南面をとりはらひて、ま中にゐて、南をはるかに見はらして、衣文をただしくきて案じ給ひき」と書いている。この挿話の真偽のほどはさて

おいて、若い頃の定家には、南面して、ひの光や色をみながら作るというところがあった。「をみなへし露ぞこぼるるおきふしに契り初めてし風や色なる」というような定家の多彩の歌がそこから作られた。

ここで定家の死後凡そ百二十年に生れた世阿弥（一三六三―一四四三）の幽玄についての言及をみることにしよう。

「人に於いては女御、更衣、又は優女、好色、美男、草木には花の類、か様の数々は、その形、幽玄なるものなり。」

「幽玄の物真似は幽玄になる。」

「されば、優女、美男などの物真似を、よく似せたらば、自ら幽玄なるべし。ただ似せんと許り思ふべし。」

「優しき言葉を、振りに合はすれば、不思議に、自ら、人躰も幽玄の風情になるものなり」（以上『風姿華伝』）。

「先づ、世上の有様を以て、人々の品々を見るに、公家の起居の、位高く、人貌世に変れる御有様、これ、幽玄なる位と申すべきやらん。然らば、ただ美しく、柔和なる躰、幽玄の本躰なり。人躰閑かなる粧ひ、人ない（人躰）の幽玄なり。又、言葉優しくして、貴人、上人の御慣はしの言葉遣ひを、よくよく習ひ伺ひて、仮初なりとも、口より出ださんずる言葉の優しからん、これ、言葉の幽玄なるべし」（『花鏡』）。

ついでにいえば世阿弥と同時代の連歌師で歌人の正徹もまた、「南殿の花の咲き乱れたるに、衣、袴着けたる女四、五人、眺めたらん風情を幽玄体といふべきか」といっている。

ここでは晩秋のさびしく心細くあわれな景色に幽玄を感じた俊成とはおよそ違って、花や優女や美男の姿、柔和で美しい言葉づかいが幽玄であるとされてくる。これはひとつには、金閣寺によって代表されるような、派手ながらに王朝好みの室町幕府の三代将軍足利義満の庇護をうけ、その意に沿わんとして、相つとめた、もとは下賤乞食の所行とまで罵られた猿楽師、観阿弥世阿弥父子の、苦心のいたすところであったといってよい。田舎廻りの下賤の所行の猿楽を、幕府の式楽にまで高めるために、貴人、上人、優女、美男の容姿や言葉遣いを手本として、それを真似て、それを能舞台の上に幽玄に演じようとしたところからきた「幽玄」といってよい。そして実をいえば、それはもとも

と幽玄ではなく、優しく美しくなまめきたる態をいうに用いた俊成・定家の「妖艶」または「艶(えん)」という言葉の方が当っているといってよい。

しかし世阿弥はその晩年において、姿、形の幽玄、天性の人躰容姿の幽玄と類を異にするところの幽玄をいっている。「姿を善く見するは心なり」(『花鏡』)という。そして外見の幽玄優美の能ではないところの「心(しん)より出で来る能」を上位におき、それを「寂々(さびさび)としたる」とか「冷えたる」といって特色づけている。さらに「心より出で来る能」の心を、外からは見えないよう、感づかれないように工夫し、心をつかわないように心をつかうところの、無心の心をいい、それは舞台においてはおのずからに「形なき姿」「無文の文」となる。それが無上の上手の「冷えに冷えた」「沈む相」のある能であるといっている。無心の心、無文の文を示すために世阿弥は「銀椀裏に雪を積む」という禅語を引き、また、色即空をきわめつくして、空即色と、空から色へ「却来」すべきことをもいっている。「有は見(現)、無は器なり。有を現はす物は無なり。」「一心を天下の器になして、広大無風の空道に安器して、是得遊楽の妙花に至るべきを思ふべし」(『遊楽習道風見』)。

世阿弥が花から雪へ、なまめかしい春から寂々(さびさび)した冷えた冬へと、その幽玄を深めていったことに、私は中世文化全体の傾向をみることができると思う。

世阿弥はまた動十分心、動七分身ということをいっている。心は十分に働かせて、「身は少々(すくなすくな)と惜(をし)め」といっている。その動七分身の極限として、動ゼロ分身があるだろう。世阿弥は「せぬ所が面白きなり」といい、せぬ所とは、「その隙(ひま)なり」といっている。心を十分、あるいは十二分に働かせて、身は「せぬ隙」になったところ、そこがみどころだというのである。しかし心をつかっていることが外に見えてしまっては、態(わざ)となってしまう。「無心の位にて、我が心を我にも隠す安心(案心、心づもり)にて、せぬ隙の前後を綰(つな)ぐべし」というのである。無心というのは、心の蹤蹟のないことをいうのである。動作をすくなめすくなめ、控えめ控えめにして、それが最後に「せぬ」ところま

でいったところが、能のいちばんのみどころであるということは、いかにも「中世的」である。

連歌の心敬（一四〇六―一四七五）になると、幽玄はさらにはっきりと中世的になる。

「昔の人の幽玄体と心得たると、大やうのともがらの思へると、遙かに変はりたるやうに見え侍るとなむ。古人の幽玄体と取りをけるは、心を最用とせしにや。大やうの人の心得たるは、姿の優ばみたる也。心の艶なるには入りがたき道なり。人も姿をかひつくろへるは諸人の事なり。心をおさむるは一人なるべし。」（『ささめごと』）

ここでは初期の世阿弥やまた正徹の、優女美男、女御貴人たちのやさしくなまめいた姿を幽玄とするような見方が根本から否定され、もっぱら心の幽玄が説かれている。そして「艶」が独特の意味合をもって使われてくる。「心言葉すくなく、寒くやせたる句のうちに、秀逸はあるべし。」そして「寒く清い」歌の性格は「水精の物に琉璃をもりたるやう」でなければならぬとされ、それは『心敬僧都ひとりごと』の「こほりばかりえん（艶）なるはなし」に究極している。そしてそれはまた、芭蕉の「他門の句は彩色のごとし。我門の句は墨絵のごとくにすべし」に通じているであろう。

王朝末期の俊成は出家して釈阿を名のり、長明も『方丈記』を蓮胤の法名で書いている。俗名佐藤義清が出家して西行となったことは周知だが、大原の三寂といわれた寂念、寂然、寂超の三兄弟等、この時代の歌人文人の多くは出家遁世人であり、歌と仏道が接近し、たとえば、「和歌はわが国の陀羅尼なり」等といわれ、西行が「和歌を知らずしては真言の奥儀はわきまへがたし」と訓えたということが伝えられている。そこに歌が歌道として成立してくる所以もあるのだが、この傾向は、心敬においてひとつの頂点に達したといえるだろう。心敬はまことの幽玄や艶を理解し、それをみずからの歌において示すところの「好士」となるためには「数奇と道心と閑人」の三つが大切必須の条件であるといっている（『老のくりごと』）。数奇と閑人または閑居が条件であることは、既に西行もいい、長明もいっ

ている。また多くの隠者たちがいっている。しかし、それと並んで「道心」を挙げたのみか、道心によってはじめて数奇も閑居も許され、その意味をもちうると考えたのが心敬であるといってよい。「心もち肝要にて候。常に飛花落葉を見ても、草木の露をながめても、此世の夢まぼろしの心を思ひとり、ふるまひをやさしくし、幽玄に心をとめよ」(『心敬僧都庭訓』)。

心敬における道心とは具体的にどういうものであったか。心敬は一般に心敬僧都といわれていることでもわかるように、四十四、五歳の頃から京都清水のほとりの十住心院に住んだ権大僧都であったといわれる。即ち真言系の僧であったが、『ささめごと』(五十八歳頃の執筆)をみればわかるように、しきりに禅語を使っている。冷煖自知、無師自悟、頓悟直路、庭前柏樹子等はその例である。『ささめごと』で、連歌のつけあいを論じたところで、「親句は有相、疎句は無相。親句は教、疎句は禅」といっている。親句というのは、因果か類推か、または言葉のあやか、そういうものをもって、前句に密着したところでつける句であろう。疎句は、前句を一旦はつきはなし、心敬の言葉でいえば、「前句の姿言葉をすてて、ひたすらに心にて付ける」句のことである。釈尊の拈華瞬目と、迦葉の破顔微笑が期せずして契合するというような呼応契合が疎句といってよい。それは有から有へと連続的につながるのではなくて、無や空を座として、非連続に連続する。心敬は同じところで、「法華にも、諸法は空を座とすとなり」と書いている。そしてさらに進んで、「まことの歌人の心は、有にも無にも、親句にも疎句にもとどこほるべからず、仏の心地のごとくなるべしとなり」といっている。そして、仏道と歌道の最奥の境を次のように書いている。

「まことの仏、まことの歌とて、定まれる姿あるべからず。ただ時により事に応じて、感情(かんせい)、徳を現はすべしとなり。天地の森羅万象を現じ、法身の仏の無量無辺の形に変じ給ふごとくの胸のうちなるべし。」「諸法実相之外余(へ)、皆魔事也。」

空の座においてはじめて万象は諸法となり、諸法はそのままに実相ということになろう。自己に執して、閉じてい

たものが、おのおの胸襟を開いて相互に呼応し、おのおのがおのおのの面目を発揮して自若という境がひらける。心敬は『岩橋』の中で、「万象おのづからつけあひたるべく哉」といっている。そのためには自他ともに「無相のさかひに入る」ことが肝要である。無心所着、無我の境において万象即万法として顕現するというわけである。心敬はしきりに歌人はなさけぶかく、まことある人でなければならぬといい、「思ひ入る」「思ひやる」ということをいっている。それはたとえば心敬の次のような歌や句において、実践的具体的に示されている。

山ふかし心におつる秋の水

心敬はこの自作句について、「山閑の秋の水の冷々としたるに心をすまし侍れば、胸のうちと水と、ひとしく清々たりといへり」(『岩橋』)。

心なしと岩木を見しがむかしにていまぞ岩木や人を見るらん

また連歌二つを引く。

夕ぐれ語れ故郷の月
荻の葉の心もさぞな秋の風

浅茅が原の人の面影
露はただ夕のおとす涙にて

(右の歌、句の引用は荒木良雄著『心敬』による)。

心敬が親句をしりぞけ、疎句をよしとしたことの、もうひとつの意味を考えてみたい。歌でいえば親句とは第一句から五句まで、密接なつながりをもち、語のひびきもまたなだらかに連続するものである。そしてそれが正道とされていたのに対し、前句から独立し、断絶しているような疎句をよしとしたことは、さかのぼれば、『古今集』に対す

る『新古今』の、一句切、三句切、また体言止（どめ）に及ぶだろう。ここではただ三句切についてだけいえば、

見渡せば山もと霞む水無瀬川、夕は秋と何おもひけん（後鳥羽院）

春の夜の夢の浮橋とだえして、峰に分るる横雲の空（定家）

さりともと待ちし月日ぞうつりゆく、心の花の色にまかせて（式子内親王）

ここでは、上三句と下二句はそれぞれ独立している。たとえば、見渡せばの後鳥羽院の三十一文字から、例の『水無瀬三吟』の発句と脇句への距離は非常に近い。

雪ながら山本かすむ夕べかな（宗祇）

　行く水とほく梅にほふさと（肖柏）

新古今に顕著な三句切また体言止は、即ち疎句風であり、それが連句また発句をよび起すことになったといってよいだろう。十七文字という世界最小の詩型がこのようにして成立してきたのだが、これもまた簡素を特色とする中世的な傾向のひとつである。

世阿弥は晩年に時の将軍の怒を買い佐渡に流されたが、一休禅師のとりなしで都へ帰ることができたと伝えられている。その養子禅竹が一休の会下（えか）に参じ、その法語を聞いたことは事実である。心敬が一休と直接関係があったかどうかは明らかではないが、心敬の師事した正徹は徹書記として東福寺につとめ、その後輩の宗祇もまた祇公禅師などとよばれて、また禅のたしなみがあった。宗祇の弟子宗長は一休に常にしたしんだ門下であった。やがて誌す利休の先達村田珠光は、一休の訓戒によって「わび茶」をひらいたといわれている。また墨絵の墨斎は一休直参の弟子であった。

私は室町期、ことに応仁前後の文化は一休をぬきにしては考えられないと思う。

いま一休の仮名法語『二人比丘尼』から、我々がいままでみてきた世阿弥の演能論、また心敬の連歌論に深くつらなり、その根柢をなしているといってよい語句を引く。

「問うていはく、いかなるを道心と申し候や。答へて曰く、まことの道心とは、仏にありてもまさらず、衆生にありてもおとらず、生じて来らず、死して去らず。いかなる故にかやうなるぞといへば、目にみ、耳にきゝ、心に思ふ六こんにふれずして、一さいのものみなむなしくなりて、一つもとどまらざりけるとみるを、道心とは云ふなり。世のつねの人の、さだめなきうき世なりとすつるはしばしのことなり。また一さいむなしともおもひすつまじきことなり。むなしき虚空より、一さいのものをはごくみ、一さいのいろをいだす。一切の色をはなれて、一切の色をいだす虚空なれば、本分の田地とは云ふなり。いかなるゆゑに本分とはいふぞとなれば、一切の草木は、みな地より生じ、一切の色は虚空よりいづるがゆゑに、かりのたとへをもちて、ほんぶんの田地とは申すなり。『さくら木をくだきてみれば花もなし、花をば春のうちにもちけり。』このうたのこころをもちてしるべし。むなしき虚空より一切のいろを出すこと、ただはるの花のみにあらず。夏秋冬の草木のいろのうつりかはることもしるべし。」

世阿弥の「有を現はす物は無なり」とか、色即是空でなく空即是色が大事で、空から色へ「却来せよ」というのは、一休の右の言葉に通じるだろう。また無心の心、無文の文にも通じるだろう。また心敬の「諸法は空を座とす」にも、また有相にも無相にも滞こうらない「仏の心地」にも通じているだろう。「無相の境を縁ず」もまた「諸法実相」もそこからでてくる。

ここで茶の千利休（一五二二―九一）に触れておきたい。利休の先達武野紹鷗は、おのがわび茶の精神を最もよくあらわしているものとして、『新古今』の定家の歌、「見わたせば花も紅葉もなかりけり、浦のとまやの秋の夕ぐれ」を挙げたのに対し、利休は同じ集の家隆の歌、「花をのみ待らん人に山里の、雪間の草の春を見せばや」こそ、わが茶

道の精神だといったと、そう『南方録』は伝えている。ここにも秋から冬へ、春を孕んだ冬への推移がある。花紅葉への連想が、ここでは雪、あるいは白雪を背景にした小さい花の點景になっている。蕭条たる海辺の秋の夕暮という大きな景色から、小さくて繊細な冬草に変っている。利休に有名な朝顔の茶会という挿話が残されている。利休はその当時一般にはまだ珍らしかった朝顔を己が屋敷の庭に植えて珍重していた。それを聞いて主君の豊臣秀吉が、花の盛りの頃を見はからって朝の茶会を所望した。当日になって関白が利休屋敷へ臨んだところ、噂に聞いた朝顔はどこにも見当らない。不審に思ったまま茶室に入ってみると、床にたった一輪の朝顔が生けてあった。それをみて「秀吉公は感賞斜ならざりしとかや」と書かれている（千宗旦が弟子宗偏に与えた文）。利休は秀吉来臨の前夜に、庭の朝顔の蕾を一輪残らずつみ取ってしまい、床の間に一輪だけを生けたというのである。その一輪は白の大輪であったに相違ない。ここに利休の工夫と手際があったというべきだろう。一輪に万余の朝顔を代表させているばかりか、その白色に夏の朝のすがすがしさ、涼しさを集中的に象徴させている。おそらく東洋の象徴主義とはこういうものであろう。一が全を、局部が全局を、部分が全体を、十分に示して自若としているところである。

利休の数寄屋は次第次第に小さくなって、六畳から四畳半に、三畳に、二畳半に、二畳に、さらには一畳半にまで縮められた。これは茶室の限界である。この外見、外貌を極限にまで縮小することによって、即ち、わびにわびた草庵の中で、主と客が相対して一服の茶を飲み味わうという単純な行為によって、そこにひとつの別天地、別乾坤をつくりだした。ここにはひとつの美の世界、心の世界がある。円の中心がまんなかにきびしく、鋭く、小さく坐ることによって、その円周がいかに大きくとも、緊張し、充実するだろう。中心は小さくあるべし、周辺は無限というのが利休の茶哲学であった。一畳半に中心がある。そこにある花も軸も、釜も茶碗も小さい茶さじも、主客の一挙手一投足も、すべて中心世界の出来事である。小さい障子にさしている光は全宇宙の光線、外に聞える松籟は、宇宙の風ということである。世界がここに招待されている。簡素の極限において無限の豊富に転換する。それを無言のままの點茶喫茶

においで味わうのが茶道というものであろう。
利休は大徳寺の古渓和尚から居士号を授けられた。その時古渓は「泉南之抛筌斎宗易は、予が三十年飽参の徒なり」といって利休宗易を紹介している。これだけをもってもわかるように、利休の茶の背後には禅がある、というよりはむしろ、茶が即ち禅の場であった。

表象また作為の縮少また削減の傾向は、能や墨絵や茶や俳句ばかりではなく、たとえば室町期の石の庭、枯山水においても顕著に示されている。さびた石、動かない石、また石の群だけが肯定されて、水も樹も草も、苔すらも無い。大仙院の石庭は三十坪、竜安寺のそれは百坪に足りない。しかもそれで十分である。石と石が互いに語り合い、ときに戯れ、ときに静まり、静まりながら流れ、あるいは時間がそこで停止している。「三万里程を尺寸に縮む」と枯山水に諧した禅僧もいた。風流なきところまた風流とはこういう世界をいうのであろう。
『正法眼蔵随聞記』で、道元はしきりに出家学道人はすべからく「貧なるべし」「貧を学すべし」といっている。そしてまたしきりに捨てよ、捨棄せよ、放下せよといっている。世縁、俗縁を絶って家を出で、世間を離れたのが出家入道人なのだから、名利、財産、恩愛、権力、衣食はもとより、文筆詩歌も博覧広記も捨てよ、自己執着を捨てよ、身命を惜しむなと、そういうことをくりかえし言っている。さらに捨てる心をも捨てて仏祖仏道に任せて修行せよ、只管に打坐、坐禅せよといっている。
また『正法眼蔵』その他で坐禅弁道の要諦を誌したところで、坐禅においては不思量底を思量せよ、といい、いかにせばそれができるかという弟子の問いに「非思量」と答えた薬山の言葉を実にしばしば引いている。そして非思量底にある境地を「兀々」「兀々地」といっている。そこへゆく心得として、「諸縁を放捨し、万事を休息すべし。善也不思量なり、悪也不思量なり。心意識にあらず、念相観にあらず、作仏を図する事なかれ、坐臥を脱落すべし」とい

っている(『坐禅儀』)。兀々地がすなわち道元禅の骨子である「身心脱落、脱落身心」の境であった。

右の兀々地、また兀爾は永嘉大師の『証道歌』の冒頭語、「君見ずや、絶学無為の閒道人、妄想を除かず真を求めず」に通じているだろう。さらに三祖大師の『信心銘』の次の語句に通じるだろう。「之(小見)を放てば自然なり、体に去住なし。性に任ずれば道に合ふ。逍遙として悩を絶す。」「智者は無為なり、愚人は自縛す。」「得失是非、一に放却せよ。眼若し睡らざれば、諸夢自ら除かる。心若し異ならざれば万法一如なり、一如体玄なり。兀爾として縁を忘ず。万法斎しく観ずれば帰復自然なり。」

日本の中世の詩人や芸道人が、捨てうる限りのものを捨てて、その極限にまで行こうとした試みやまた成果の背後にはおよそ右に示したような禅があった。しかし、連歌師の心敬が「好士」たるの条件として、数奇と道心と閑居(閑人)を挙げていることからも推察されるように、おのが数奇が最後まで残った。数奇は執心、強い執着心を意味する。世阿弥は舞台の稽古また稽古に執心し、心敬は言葉に執心し、雪舟は画筆に、利休は茶に、命をかけてまで執心した。自己執着はもとより、一切の執着を拒否する禅と、この恐るべき数奇への執着をどう解すべきであろうか。芸術と信仰あるいは宗教の相違と言ったぐらいの、大まかな裁きはここでは通じない。数奇と道心は果して矛盾するものであろうか。

世阿弥は、無主風の稽古は稽古ではないといった。即ち師匠のない稽古、「形木」、範型の無い稽古は、稽古という文字(古を稽える)にも実際にも矛盾する。事実、世阿弥は父の観阿弥を手本にして稽古に稽古をつんだ。即ち有主風の稽古である。しかしその晩年には、我が稽古しているのでもなく、範型が我と別にあるのでもないところの、稽古三昧、即ち稽古が稽古を稽古しているというところまでいった。それを、色即空をのぼりつめて、空即色に定位する稽古、有を現わすものは無なりという底のものだといっている。

ついでながらここに書き加えておきたいのは、最近読売新聞社から出版された『人間国宝』に収められている喜多

六平太の言葉である。いまは九十二歳になるこの能役者の舞台姿も立派であったが、釣りの好きなこの老翁の次の言葉も立派である。

「今日は、ひとつ傑作をやろうなどと思って舞台に出るなど大禁物。偶然に、自然に、ほとんど予期しないで、その時のすべての条件が都合よくそろうという場合がある。そのときが成功なので、結局は観者にもおもしろい能になる。ちょうど釣りに行って、竿をおろしている気持ちだ。釣れても釣れなくても、こちらの心構えだけはちゃんとある。べつにあせりもしないが、そうかといって、ただぼんやりしているのでもない。」

この釣りの話は、『正法眼蔵』第四「一顆明珠」の巻の冒頭に出ている玄沙についての道元の所見を思いださせる。

「在家のそのかみ釣魚を愛し、舟を南台江にうかべて、もろもろのつり人にならひけり。不釣自上の金鱗(こんりん)を不待にもありけり。」釣らずして、おのずからに上ってくる魚を不待であったというのである。おそらく禅家がしばしばいう無為とか等閑とか、また任運騰々、任自在とかいうのはこういう六平太や玄沙の境をいうのであろう。不思量底の思量、非思量の兀々地もまたこれであろう。不待ではあるが決して緊張を欠いているのではない。応待の心構えはつねにできていながらの不待、無為である。世阿弥のいう無心の心、無文の文もまたこれである。そこを『信心銘』では「自然(じねん)」また「帰復自然」という。

ここでさらに『禅茶録』から引用する。

「仏法には心を動かすを第一の破戒とし、心を動かさぬが禅定の要なれば、趣(おもむき)を立て万事を行ふは禅茶にては極めて嫌ふ事なり(中略)。凡て趣(おもむき)は一切の物に執して心を動かし、思慮作為を用ふる意なれば、侘(わび)をもつて心を動かすゆゑに奢(おごり)を生じ、器物をもつて心を動かすゆゑに寸法を生じ、数奇をもつて心を動かすゆゑに好(この)みを生じ、自然をもつて心を動かすゆゑに創意を生じ、足(たる)を以て心を動かすゆゑに不足念を生じ、禅道をもつて心を動かすゆゑに邪法を生ず。如是(かくのごとく)心を動かすは皆悪趣の因なり。」

ここでもまた無為、無作為がいわれている。また数奇に執する好み、好や趣向が否定される。さらに侘びを工夫したり、禅気取になることも否定されている。もともと数奇とは、史記の李広伝の伝えるように、「物の隻々にして相具さざる意」であるという。偶がととのった姿であるのに対し、奇は欠けたる姿であるというのである。『禅茶録』の作者は寂菴宗沢となっているが、その如何なる人物であるかは的確にはわからない。しかし茶の本来の精神は、この短い一文の中にあるといってよい。

中世の芸能が芸道と呼ばれ、事実またそうであったのは、禅、禅定との結びつきに由来するものであり、わずかにおのが「数奇」に執心するという一点において無執着、無我を本義とする禅と違ったのであるが、その数奇道の極北において、数奇をも否定して、自然に帰復した。詩禅一致、茶禅一致、剣禅一如と、室町以後、しきりにいわれてきたが、それはそれでよい。世阿弥の舞台は僧堂であり、利休の茶筌は払子、宮本武蔵の剣は拄杖であったといってよい。ドイツの哲学者ヘリゲルの『弓と禅』の原名は『弓道(矢を射ること)における禅』であり、弓道が即ち禅であることの理論と実践が余すところなく誌されている。

しかし同時にまた、禅が容易に茶や能や剣やまた詩と結びつけられ、その一致一如がいわれるところに、芸能も禅もともに野狐禅に堕する所以がある。そこに道元がいわゆる看話禅や居士禅を斥け、叢林における出家学道人のみ悟道得道しうるとして、釈尊以来嫡々相承の祖師禅、即ち正伝の正法のみ、よく仏道仏法でありうると言った理由もあるのである。しかしまた、禅が禅定であり、無執着、無我を本義とし、我見、己見、固定観念を放下し、そこにひらかれる「自然」、「廓然無聖」、「洒々落々」、「任運自在」の山高く水長く、柳は緑、花は紅をしきりにいう以上、それは人間の至上の生き方として、芸能や喫茶喫飯の平常底に及んで来るのは当然といってよい。

ここから初めて、「禅と自然」という主題を直接に問題にしよう。

自然科学という場合の自然、対象としての自然、人間や人間の主観に対立する客観としての自然、人間の思惟や理性が計測、測量し、そこから自然法則を探りだすというような自然が、日本でいつ成立したかは、明らかではない。たぶん西洋の文化や科学が入ってきてからのことではないかと思う。それ以前の自然は多く「おのずから然り」の自然であり、さかのぼれば老子の第二十五章、「人は地を法とし（地にのっとり）、地は天を法とし、天は道を法とし、道は自然を法とす」までゆくだろう。ここでもわかるように、天地人の奥に道があり、道のさらに奥に自然がある。そしてその自然は、「寂たり寥たり、独立して改めず、周行して殆からず」といわれている。

仏道仏法においても、対象としての客観自然は出てこない。自然をいうとき、大地有情とか大地山河、また山川草木、山水また木石というようにいう。大地有情というとき、その有情の中には人間もふくまれている。人間もまたいわば自然である。森羅万象というとき、それはありとしあるものである。辞書には、「宇宙間に羅列する一切の現象を森羅万象という」と書かれているが、宇宙というような限られたコスモスもまた万象のひとつにすぎない。

ところでその森羅万象をまた万法という。ありとしあるものを一切諸法という。そして『正法眼蔵』第三の「現成公案」の巻には次のように書かれている。

「自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり。」

「身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみにかげをやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず、一方を証するときは一方はくらし。」

「仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。」

さて万象がどうして万法、ありとしあるものがなぜ諸法なのか。物がどうして法なのか。おそらくそれは「法句

経」の「森羅及万象、一法之所レ印」に由来するかもしれぬ。由来はともかく、仏法は物を法といい、万象を万法といってきた。そして「諸法実相」、諸法は実相なりといってきた。法は物に顕現し、物は法を戴して自得、自得して自在自若というところがあり、それが「自然」、おのずから然りということであった。道元においてはそれが身心脱落、脱落身心、自他ともに総脱落の境であった。

道元の右の「仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり」以下の過程は、師遠禅師の『十牛の頌』をおのずからに思い起させる。それは、第一の「尋牛」（牛を尋ぬ）から始まって、見牛、得牛、牧牛とすすみ、騎牛帰家、忘牛、人牛倶忘（人と牛と倶に忘る）、返本還源（本に返り、源に還る）というように、十の過程を誌していて、古来有名である。ところでいまの課題である「禅と自然」との関連でいえば、第一の「尋牛」の頌がおもしろい。

「茫々として草を撥き去って追尋す。水濶く山遙にして路更に深し。力尽き、神疲れて覔るに処無し。但だ聞く楓樹晩蟬の吟ずるを。」

このところの牛は、道元においては仏道また自己である。仏道を習い自己を習うというときの自己といってよい。自己の実存の尋究である。自己実存の畢竟して如何を追尋し、自己が自己を急追してゆくという過程は無限の行程である。その行程の実践によって、精神も身体も疲れはてて、途方にくれ、「覔るに処なし」のところにいたって、自己をならうというは、自己を忘るることというところへ出る。そして、そこに、楓の樹の上で、秋の蟬が鳴いているのを聞く。実に新鮮に、生れて初めての声を聞く。そしてこの蟬の声は、第九の「返本還源」の頌に出てくる「水は自ら茫々、花は自ら紅」に通じている。自己を忘れ、万法に証せられ、自他ともにその執着を脱落し、さらに一歩をすすめてその脱落をも放下するとき、水は茫々、花は紅の本源に帰る。さきの言葉でいえば「帰復自然」である。茫々たるところから出て、茫々たるところへ帰るのだが、この帰ったところの茫々はさきの茫々とは違う。どこが違

うかといえば、たとえば洞山の『玄中銘』の「森羅万象古仏の家風、碧落青霄道人の活計」というのが帰来のところである。道元が『正法眼蔵』第十四「山水経」の巻でいっている、「古仏いはく、山是山、水是水。この道取は、山是山といふにあらず、山是山といふなり」という一見奇妙な言葉もここから理解できるというものである。白隠はみずから梅花一枝を描き、それに「寒梅的々、西来意」と自賛しているが、梅花が仏法になるのはそういう季節においてである。

さて道元の『山水経』は次の言葉で始まっている。

「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功徳を成ぜり。」

山は山の法位に住して、山のはたらきを余すところなく現成、表現している。山は仏道そのもののあらわれだというのである。水もまた然り。道元はさらに次の如くいう。

「しばらく十方の水を十分にして著眼看すべき時節を参学すべし。人天の水をみるときのみの参学にあらず。水の水をみる参学あり。水の水を修証するがゆゑに、水の水を道著する参究あり。自己の自己に相逢する通路を現成せしむべし。他己の他己を参徹する活路を進退すべし、跳出すべし。」

道元はここで、水が水をみ、水が水を修証し、水が水を道著するという。一般には自己が自己に相逢し、他己が他己に参徹するという。水が水を見、修証し、道著（表現）し、相逢し、参徹することにおいてその本来の面目を発揮して水現成、水是水の水となる。水は実体として固定的に存在するのではなく、水が水になることにおいて水だというのである。これは捨聖といわれている一遍の、「自受用と云ふは、水が水をのみ、火が火を焼くが如く、そのおのれなりに生死なきをいふなり」の言葉を思いださせる。松は松を生き、竹は竹に死することにおいて、松、竹ともに本来の面目を発揮して自若。万物万法、物皆自得というのはこの自受用世界をいうのである。みずからが、おのずからに、みずからであるというのが、自然法爾であろう。無学祖元はその上堂語の中で、「山僧（自分は）、二十年後、自

己が自己を管帯し、三十年後、自己が自己を忘却し、四十年後、自己只是自己」といっているが、自己只是自己が、自己が自己に一枚に相逢参徹するところ、そこにおいて、一切諸法もまた自得の個物として顕現するだろう。良寛の「騰々任二天真一」もまたそれをいっているのである。

松は松に相逢相見して松、竹は竹に生死して竹という絶対の個物の世界において、どうして自と他との、松と竹との出会い、相見が起りうるか。ここが禅の最もおもしろいところである。同時契合とか啐啄の機とか、不釣自上とか、感応道交とか、水到渠成とかいわれているところである。

ここでもう一度、喜多六平太の言葉を考えてみよう。六平太は無心に舞台へ出る。そして「偶然に、自然に、ほとんど予期しないで、そのときのすべての条件が都合よく揃う」場合が成功であると言っている。能には総指揮者、コンダクターはいない。演出家もいない。シテもワキもツレも、囃子方の笛や鼓も、また地謡でも、おのおのがおのずからに演ずる。それが偶然に、自然に、期せずして揃ったときが成功だというのである。おのおのが自己を現成するとき、おのずからの調和ができる。時節因縁、時節到来してそれが契う。それを感応道交というのである。

私はこの感応道交の道はどういうことだろうかと思いつづけてきた。そしてこの道は「道得」や「道著」の道、即ち言うとか、示しあらわすとか、表現とか、そういう意味合いのものではないかと、ひそかに思う。従って道交とは互いに呼びかわすことである。松が松を現成し、その本来の面目をあらわすこと、それが松の表現である。竹も然り、山も川も然り。そしてその自受用三昧の世界がおのずからに感応道交する協同世界である。人が山を見るとき、山は人を見る。木が石に逢うとき、石は木に逢う。それが相見相逢の協同体である。唯仏与仏というのはこういうところをいうのである。個物が各々如是如是であるときがいわば表現世界である。これは時空を超越して起る。道元、如浄にまみえ、如浄、道元を見る相見底において、道元は釈尊や達磨に相見する。大唐が鼓を打つとき、新羅が舞うというあんばいである。しかし相見相逢は勝義には「恁麼時の而今」、即ち、しかあるべき、いま、ここ、において起る。

「杜鵑啼、山竹裂」「張飲、李酔」「木人唱、石女舞」といったところである。全世界が指揮者なくして交響する。さきに言った連歌の心敬の、「万象おのづからにつけあひ（付合）たるべく哉」のところといってもよい。付合は前句に対する付(つけ)の仕方、つき具合だが、一切の個物存在が、おのずからに付合をなしているというのである。そしてそこへゆく条件として、「無相のさかひに入る」、「無心所著」を挙げている。

もはや紙数が尽きて書けない。ただもうひとつ言っておきたいのは、個物と全体、個別と普遍についての禅の考え方である。

例で言おう。春になって梅が咲くのではない、梅が咲くことが春を示すという考え方である。梅花一枝の春といってよい。『正法眼蔵』第五十九「梅華」の巻から引用する。

「老梅樹の忽(たちまち)開華のとき、華開世界起なり。華開世界起の時節、すなはち春到なり。」

「梅開に帯(たい)せられて万春はやし。万春は梅裏一両の功徳なり。」

「春在二梅梢一帯レ雪寒。」

東洋風、禅風の象徴主義が成立するのは、この場所においてである。利休の白い朝顔の一輪が、朝顔の花全体を象徴するばかりでなく、夏の朝のすがすがしさをも象徴する。マックス・ピカールトは、東洋の墨絵を見て、描かれた一部は、描かれない全体を象徴的に示すといって、「余白」の意味を理解した。白隠の描いた的々たる寒梅一枝において、そこには描かれていない梅の茎も根も、また春も、そして禅の世界をも洞察しているといった風情である。枯山水の石、十七字の詩型、ともにこの象徴主義を根柢とすることなくしては成立しない。世阿弥が「有は見（現）、無は器なり。有を現はす物は無なり」といっていることはさきに書いた。現にそこにある有や色が、無や空を、凝結して示すところ、一挙手、一投足が無底の底から起るところ、そこに能の象徴主義がある。みずから然りとして、そ

こにある自然（しぜん）が、おのずから然りとして、自然（じねん）に、自若としてみずからをおのずからに現成しているということが、禅の自然というものであろう。

# 対談『臨済録』を語る

鈴木大拙
上田閑照

**司会** 深い林に囲まれたこの寮は、全く静かな山荘ですね。小鳥の声だけが賑かです。鶯がなく、郭公がなく、夜明けと夕方には、軒近くで時鳥が盛んになくのに驚きました。鳥啼いて山さらに幽なりですね。

**鈴木** チョットコイ　チョットコイとなく鳥がいるよ。

**司会** 臨済世を去って一千百年ですが、今日は、上田先生を煩わして、『臨済録』、というより大拙録を期待しております。

## 真人

**上田** 先生は『臨済録』を人（にん）という思想で捉えられたわけでありますが、先生の『臨済録』についての御本など読ませていただきますと、『臨済録』をグッと一摑（ひとつか）みにしてそこに先生の人が出ているような、あるいは、『臨済録』を読む底の人が出ているような感じを受けます。それで今日は、「臨済の人と現代人」というような形でいろいろお聞きして行きたいと思います。まず人ということでありますが、それはいわゆる人間とかヨーロッパなどでいう人格などとだいぶ違っているようですね。それからまた神秘主義などで神と合一した立場で考えられるような人間ともひじょうに違うようです。その点いかがでしょうか。

**鈴木** 人間といっても、神人合一といっても、また人格というてもよいが、それらと、わしの言うところの臨済の人と違うのはこうです。つまり西洋の人のいう立場のみならず、普通一般の人の立場は、物が二つに分れるところ、「機輪未だかつて転ぜず、転ずれば必ず両頭に走る」というが、この両頭に走った点から出発しようとするんですね。わしは、この両頭に走らない前を捉えて、それを人と言いたいんだ。それから神人合一というても、その合一すべきもののまだ出ない先を摑めというんだ。その点が大いに違うんだ。近頃やかましいヒューマニスティックな考えとも違うんだ。その根本の違いは、二つに分れてからのものと、二つに分れない先のものとの違いだが、それでは二つに分れん先のものをどうして捉えるかが問題だ。

**上田** 二つに分れる前といいますと、ヨーロッパでは普通、神と人間を分け、また、人間と自然とを分けるという二重の二つがあるわけですが、そういうものの前ですか。

**鈴木** そうだ。何かちょっとでも物が動くときっと二つになるんだから、その動く先をどうして捉えるかが問題だが、そう

いう問題も起らん先をいうんだからお話にならんのだが、それが実際だ。話にならんのを話するようにできるから面白いんだ。

**上田**　そういうことになりますと、『臨済録』全体が話にならんことを出した話ということですね。

**鈴木**　そこに禅独特の用き（はたら）というものが出て来るんだ。西洋ではダイアログというが、それは二つの相対したものだ。その相対したものが出る以前を摑もうとするんだから、臨済は打つとか、托開する（つきたおす）という按配（あんばい）になるんだね。そこに東洋の禅の特色があるんだ。

## 無事ということ

**上田**　そういう立場から、この『臨済録』を拝読してみますと、ただ読むだけではいけないんでしょうけれど、非常に気がつく言葉があります。たとえば、「無事の人」とか「無事是貴人」とか、無事という言葉がよく出てまいります。これは『臨済録』の思想を考える場合の一つの重要なことばだと思いますが。

**鈴木**　そうだね。臨済には無心という字があまり出て来ないようだね。

**上田**　ただ一ヵ所に無心という字が出ているようですが、それは引用文の内です。ほかに、無心という熟語としてではなくて、事柄として、たとえば「一心すでに無なれば云々」とかいう言葉が少々出て居りますが、それも非常に少なくて、無事という語がたびたび出て来ます。

**鈴木**　（『臨済録』の書入れを見ながら）そうだ、十四ヵ所に出ているな。

**上田**　そしてそれらが非常に大切な連関で出ておりますね。その無事ということばは、元来、中国語でしょうか。たとえば無心ならばサンスクリットがあると思いますが……。

**鈴木**　『景徳伝燈録』に、徳山の「心に無事にして事に無心なれ」という言葉があるが、臨済と徳山と同時代だから、あの時代にそういう言葉が使われていたのかも知れんね。それから禅には華厳がよっぽど入って来ているわい。

**上田**　あるいは、無心という語にくらべて、無事という語が多いのはやはり人の立場から当然そうなるということでしょうか。

**鈴木**　それがナ、無心のその心という字は、梵語のチッタに当るとすると、心という字を支那ではあまり使わんと思うんだ。事という字は支那に本来あった字であると思う。心という字もあるにはあったが、宗教的、哲学的にはあまり使われていないだろう。シナ人というのはそんなに内省的（レフレクティブ）な人種ではないんだ。むしろ現実性をもった人間だ。その点で、無事という字は、如是に対して恁麼（いんも）とか只麼（しも）とかいう按配に支那人が考えた字だろう。それで人は、目前歴々聴法底の人というようにここに生きておる出て来ておる、有形の人間そのものが人だ。しかも、形があるとか、考えを持ったとかいうのでなしにコンとやればウンと出て来る人だ。だからパーソン（人間）ということと違う

んだな。空想的な未来をいうのじゃなしに、目前歴々聴法底、目前というから、現在だが、現在というものも無いんだから現在も指さんわけだ。それをつかんで人というんだからだいぶ違う。

**上田**　そういう生きたところで摑えられる人が無事といわれている時、よく平常無事著衣喫飯といわれますですね。その生き生きした創造的なところが同時に著衣喫飯ということと一つであるということがなかなか解りにくいと思うんですが……。

**鈴木**　そうだね、この平常という語は馬祖（道一・七〇七―七八六）が初めて言うておるね。馬祖が「平常心是れ道」ということを言うが、この平常心というやつがシナ民族の考えの根本になっているんだ。平常とは何のはからいもなしにスッと出て来るところをいうんだね。考えてちょっと一歩退いたらもうデリベレート（思議）なものが出て来るんだからな。平常底がスーッと出て来るこの本のところを摑まねばならん。それが道だ。道もシナの言葉で、道教の用語だが、禅がシナ化した証拠だね。

**上田**　そういう、レフレクトせずにスーッと出て来るところが、飯を喫したり、着物を著たりということと結びつけていることはどうなんでしょうか。世界の諸宗教の中でも、最高の真理というものが著衣喫飯、困し来れば即ち臥るというところに全部出て行くというふうに考えるのは、非常に珍らしい立場だと思うのですが、そしてこの点がヨーロッパ人などに解りにくいと思うんですが……。

**鈴木**　そうだ。そいつを解らせたいというのが、わしの念願です。

**上田**　それがまた、ヨーロッパ人などに対して、ただわれわれの著衣喫飯の日常が、そのままそれでいいんだという風に受取られる恐れがあるわけですね。

## キリスト教とのちがい

**鈴木**　わしはそこが一番難しいところで、うっかりすると大変なまちがいになると思う。それで、ユダヤの思想はどうしても二元的なんだ。ユダヤでは始めに神と人間というものを分けただろう。わしはブーバーの「我と汝」とかは、はっきり解らんが、どうしたって二元的なものが入っている。それで神と人間をどうしても一緒にできんのだ。そして神の命令でものをやるんだ。モーゼのテン・コマンドメント（十戒）も実は十命令だね。その命令に背くのをイーブル（悪）というんだ。そいつを神はパニッシュ（罰）する。人間は神に罰金を出さんといかん。そこで、キリストは死んでしまわねばいかん。仏教では、我は始めから無いんだから、死ぬ気づかいはないんですね。キリストの方では、どうしても磔に遇わんということ話がつかぬ。だからわれわれが、十字架の磔を見るといかにも悲惨だが、むこうの連中は平気だ。それがあるから有難いんだという。それから、死んだだけではいけないんで、パウロがいうように、キリストがもう一ぺん生きて来んと意味がないわけだ。ところが

もう一つおかしいのは、キリストが天へ行って天使たちに騒がれて、下へ降りて来ないんだ。仏教などでは、往相が即ち還相なんだな。極楽へ行ったらすぐまた現実の世界へ帰って来るんだ。『教行信証』の証はそういう意味だ。

それから人ということで、わしがキリスト教と比較して考えるのは神格がヒューマニティになって、キリストに人格化されたところだ。即ち、キリストは神であり人間だ。人間であって神だ。二元を離れられんのだ。ここが臨済の人と違うところだ。神が光あれよという、その言葉の出てくるところをいうんだから、普通の人格と違うわけだ。そいつをしっかり摑まずに、ペルソニィフィケーション（人格化）とディフィケーション（神格化）が出て来るんだ。そうじゃなくて、それの出る本を指そうというんだから、話が違うんだ。

**上田**　キリストの方では死んでそれから復活するというんでしょうが、それが禅の方では、死んで死なないというようなことになると思いますが、それを無事の問題で申しますと、著衣喫飯といわれると同時に、火に入っても焼けないとか、水に入っても溺れないとかいうことと結びつけて、この無事が説かれているように思えます。その「火に入って焼けず、水に入って溺れず」とはどういうことですか。

**鈴木**　そりゃ、火になっているから焼けないわけだ。水になっているから溺れないんだ。

**上田**　そうすると、著衣喫飯とか即ち臥るということと同じことですね。普通宗教では、よく魂とか霊とかを別に考えて不死ということを捉えようとするわけですが、禅の場合、火に入って焼けるから焼けないというふうなことは……。

**鈴木**　普通の人はこれをコントラディクション（矛盾）とかパラドックス（逆説）とか言うが、そんなこととも違うんだ。そのものずばりだ。わしはよくキリスト教の人にいうのだが、これはパーティシペーション（関与）でなくてアイデンティティ（同一）だ。

**上田**　その同一がキリスト教ではいけないとされてしまうわけです。つまりどこまでも二ということから出発するから、一というと人間が神になるというように解され、それが空想的ないし冒瀆的だということになるわけですね。

**鈴木**　そこで「報化仏頭を坐断す」とか、「十地の満心はなお客作児の如し」とか「等妙の二覚は擔枷鎖の漢」とか、「羅漢・辟支はなお厠穢の如し」とか、「菩提涅槃は繫驢橛の如し」とか「何を以てかくの如くなる」（以上『臨済録』）というようなことを言い放ったのは臨済だけだ。こういうことはよほど剣呑な話だね。うっかりすると今のビーツ族のようになるんだ。そうなることを止めさせるために、臨済は棒で打ったり、喝を吐いたりするんだね。そこが禅宗の面倒なところであり、古今東西にない面白いところだ。

こういうものを西洋の人に知らさねばいかん。別に、東洋びいきをするというような馬鹿なことではないので、このような東洋の考えをみんなの人が分け持って、面白味を感じなくてはならんわけだ。そういうような考えは、キリスト教の中でも見

られるというんだ。エックハルトなどは禅に解しようとすれば徹底して解せられるんだ。

**上田**　そうですね。『臨済録』の示衆に当るような一つの思想の形で出ているところは、エックハルトも非常に似ています。エックハルトの説教には、神を突破する（殺仏）とか、何ものにも拠らない自由とか、無求とか直下とか、ほとんど禅語の翻訳かと思われるような言葉が次々に出て来ますね。しかし、後の行録とか勘弁とかいう用きになって来ると、禅の場合の様に人と人とがぶつかり合うとか、そこに棒喝もあるとかいうふうな形の用きが、エックハルトの場合出てないと思うんです。いわば「理」の世界ではほとんど同じでも、「事」の世界に出してみるとだいぶ違っているように思われます。ただヨーロッパの人に禅を捉えてもらう場合に、エックハルトなんかを一応の手掛りにすることはできると思います。

## 知性と霊性

**鈴木**　わしは思うんだが、シナの人の頭は西洋の人のように抽象的にいかんわい。何でも具体の面を捉えて話をしようとする。わしはその点をシナへ行って確かめたいと思うね。七十年程前に、わしは老子の道徳経を、オープンコートのケーラスと二人で翻訳したんだが、そのとき老子の本を読んで、蕩々とか暢暢とか茫々とかいう語が出てくるんだが、あれを英語に訳そうとすると、ああだこうだと理智的な言葉に直さねばならんのだ。漠然としたものを、そのまま受け入れて、そのまま吐き出すというようなことができんのだね。区別に出れば智になってしまう。老子は区別の出ない先だ。これがシナの人の物の見方の根本になっているんだ。わしはよく言うのだが、ギリシャのようなちっぽけな国の中で、ギリシャ哲学というあんな人間的な理性的な小さな思想が出たんだ。仏教は印度で茫漠たる土地の中で大きくなった。それがシナ人によって採り入れられた。注意したいのは、印度の抽象的な言葉を、シナの感覚的な言葉で言い表わすときに、よっぽど困ったろうと思うんだ。ブッダターを仏性と訳し、ダルマターを法性というだろう。あの性という字を書かないと承知ができんだろう。ところが性という字を書くと何かあるように思う。シナ人はそういうふうに、抽象的なものを具体的に表わさんと承知ができんのだね。このようにして出て来るのが唐代の禅だ。禅は、センスがひょっと表われるような言い表わし方をするんだ。そいつが千年後の今日までに発達したんだが、同時に堕落して今日の禅になって来たとおもう。

**上田**　今おっしゃるようにセンスで受取り、センスで吐き出すといったようなものが、先生のおっしゃる霊性的自覚ということだと思いますが、それについておたずねしたいことが二、三あるんです。一つは二つに分れる前にかえるという方向は一応解るような気がいたしますが、その時に知性の立場を越えて霊性的自覚へ、そしてそれが同時に霊性的自覚の中で、知性がまた新しく生かされるということをおっしゃっていますが、そ

ういう知性はどういうものでしょうか。

**鈴木** それがな、知というものが霊の中から出るというたらいかんかいな。

**上田** 『臨済録』の中でも、そういう霊性から知性が用き(はたら)として出ているような個所があるように思うのですが……。

**鈴木** 起信論などを見ると、やっぱり印度人も深い考えをもったものだね。始めに本覚があるというんだ。それが無明(むみょう)によって始めて始覚になるという。無明が出て来ないと本覚そのものでは用(はたらき)がないんだね。だから霊性的なものそのままじゃ用け(はたら)ないんだ。そこに一念念起する、これを無明というのだ。その無明がひょっと動くところに始覚があるという。それ以外に説明はできんな、Why（何故）とか、How（どうして）とかは無用だね。

**上田** しかし、知性から抜け出られないような立場での「何故」はいけないでしょうが、霊性の立場から、もう一度物を二つに分けたり、「何のために」というふうなことが言えるのではないかと思うんです。『臨済録』の中に「弁ずる」ということがよくありますが、仏魔を弁ずるとか、邪正を分けるとか、知るとかいうこと、また、境なることを弁得するとか言われています。そういうところに新しく生かされたような知性が見られるように思いますが。それからまた、師家の方から、弟子を知性の立場から引きずり出すための方便として「何故」と尋ねますが、その場合にも知性が活用されているんではないでしょうか。

**鈴木** 何故ということも馬鹿らしいことだが、そいつを言わんと、あるものが出て来んのだ。そいつを尋ね尋ねてゆくうちにハッと気がつくんだ。だから知性もないといかん。それから四智ということがあるな。大円鏡智・平等性智や、一々の分別智(妙観察智)、仕事をしてゆくための成所作智(じょうしょさち)といったものが、分れていて実は一つなんだ。そこが分れて分れないんだ。分れないと話ができんのだ。それを一度ひっくり返して考えて見る。そういうのが人間にある。それをわしは意識と言いたいんだ。つまり初めにアクト（用・はたらき）というものがあって、それを一歩退いて知るのだ。そして、ああこれは自分がやったんだなと考えればもう誤りだ。しかし本当の知はそこから出て来るんだがな。それがなければ、この用き(はたら)も何も出んのだ。猫や犬は作用(はたらき)だけだね。何も考えない。ところが人間は考えて見る。それだけ猫よりは悪いことをするし、善いこともする。天人や神様は、善いことをするが悪いことはできないとすれば、神様は人間よりまだ低いわけだ。天人などが善いことばかりして悪いことができなければ、それは駄目なんだ。悪いことが、できてできんところに人間がある。そこに人間の資格がある。そいつをわしは妙というんだ。

**上田** 最近先生は霊性的自覚ということを無意識ということでおっしゃっているようですね。それも普通の心理学的無意識でなくて、形而上学的無意識とか実体的無意識とかまた、創造的無意識とか言っておられますが、無意識と自覚ということとどういう風になっているんですか。

**鈴木**　自覚というと、後から考えて言うことだね。インテュイション（直覚）というものは何とも言えないものだ。それをレフレクト（反省）して自覚というんだ。真宗などでも、他力他力と言うが、絶対他力ということを言う自分が居なくちゃいけないんだ。そこで本当の絶対他力が働いて出るんだね。禅宗でも本覚が始覚にならんと本物じゃないんだ。それには無明というものが、ひょっと入って来んといかん。そこが妙なんだ。

## 自由について

**上田**　次に『臨済録』の中で「人惑を受けない」ということが何度も言われておりますが、これが本当の意味の自由を言っているように思うんですが……。

**鈴木**　そうだ。あのフリーダムという語が問題だ。あれを自由と訳したのは間違いだ。繋縛から離れるということだから、解脱が一番いいんだ。自由という字は『臨済録』にも出て来るし、もっと前の南泉（普願・七四八—八四三）のものにも出て来るね。あれは仏教の言葉だ。また、老子時代には自然という語はあるが、自由という語はないね。自由ということは、フリーダム（Freedom）とかリバーティ（Liberty）が「……から離れる」ということであるに対して、「自ずからしかる」という字で、ずっと深い意味を持っているね。それで西洋人は、いつも外から加わったものを考えておると思う。いつも我に対する汝を考えておる。それから離れるということになるわけだ。東洋の方では、「自ずから由る」で、そのもの本来のはたらきが出て来るな。

**上田**　人惑をうけないという本当に自由なあり方が、臨済の場合、黄檗や大愚との出遇いを通して出て来たのはどういう意味をもっているんでしょうか。

**鈴木**　自分が或るものに出遇わなければ、自分から出て来ないんだ。つまり物が二つに分れない先というけれども、分れない先という時、すでに分れたものを見ておっての話なんだ。黄檗も臨済を助けたんではなくて、邪魔物をのけて、あるものを出したというたらよいだろう。そこに人間というものは一人で二人というわけだ。

**上田**　そうですね、だから出会うということとほんとうの自分になるということとが結びつくのですね。

**鈴木**　そこで汎神論というようなことをいうが、あれには個というものがなくなって、ただユニバーサル（普遍）なものだけになってしまう。そうでなくて、それとのふれ合いが出て来る。一が多であって、多が一である。一即一切、一切即一というところに、往ったり来たりがあるわけだ。そいつが禅の摑みどころだ。ユダヤ教だと、神が光あれよと言わなけりゃならんので、光がなかったら神が出て来ないんだね。光あれよと一歩を踏み出した時、もう誤りだが、誤まって解って来たということになる。エデン（楽園）から一ぺん追い出されんと駄目なんだ。あれは何も悪いことじゃないんだね。

**上田**　西洋でもそういう見方があります。たとえばヘーゲル

なんかは、神に対する罪ということについて、神と人間との分裂が克服されてより高い本当の統一に到るためにエデンから追放されたんだと考えるんですが、そういうふうに見る立場は今は否定されるんです。なぜかというと、神に背いて神に還るというように見るのは、自分が罪の主体だというところを離れて全体を眺める非実存的立場だと解されるからです。

**鈴木** それをいかんというんだね。それをわしはな。エデンでは人間は猫や犬と同様、善いことしかできんのだ。悪いこととの比較なしだから。そういう区別のない世界だ。そこで人間が智恵の林檎を食べて神様に追い出された。だから原罪から抜けることはできんという。そして世界ができた。善と悪ができたということだ。それを神が見て、「すべて善だ」といったんだ。このグッド（善）は善悪の善じゃない。神から見ると妙の世界だ。だから還（かえ）るということは要らんわけだ。そのままで還っているわけだ。

**上田** 神から見るとそれが「そのままでよし」ですね。しかし、それが神からは言えても、人間は神じゃないからそう見ることはできないとされるんですね。

**鈴木** 人間は神のものを持っておるんだ。

**上田** そう言うと西洋では、いわゆる神秘主義にされてしまいます。

**鈴木** あの神秘主義も、何か秘（かく）されたもののように考えるのがいけないんだ。それが露堂々だ。目前歴々なんだ。赤裸々だ。

## 信について

**司会** 人惑を受けないということは、言い換えると自らを信ぜよということですね。神を信ずるのとは違いますが、『臨済録』では、お前は信不及（信が足りない）だから自らを信じなくてはいけないと言って信を強調する。この信ということと、一方で『臨済録』では悟という言葉がほとんど出て来ないということ、この点に『臨済録』の中心があると思うんですが、どういうものでしょうか。

**鈴木** そうだね。さとりということは、いつから言うておるかいな。楞伽（りょうが）経に「自覚聖智」という語が出て来るね。その他「悟」とも、「証」とも書くね。それから南泉の言葉に、「如今鑑覚」とあるな。大慧あたりでは「覰破（しょは）」という字を使うな。

**司会** 大慧あたりになって来ますと、大疑大悟ということを言いますね。丁度白隠は大慧を受けて言っているように思います。『伝心法要』や『臨済録』では悟とか見性ということをあまり言わないようです。そして、ただ持っているものを信ぜよというんですね。言い換えると信のバイブルであるような気がします。ただし、この信は、証（さとり）と不二のものですから、何かほかのものを信ずるというのとはちがいますが……。

**上田** 真正の見解といった意味ですね。

**鈴木** 自らを信ずるということをいうね。

**司会** その点、盤珪さんのいう、不生の仏心を信ずればいい

んだという言い方は、非常に大悟ということとは違っているように感じます。

**鈴木** しかしまあ、『臨済録』といっても、臨済の言ったことがことごとくここに書かれてはおらんのだし、弟子が覚えておったのを書くだけの話だから、その点においては、これを全部信ずるわけにいかんからな……。『伝燈録』に臨済の語を引いてあるところがあるね。これが『臨済録』と少し違っているんだ。これには「五蘊身田の中に無位の真人あり」(巻二十八)とあるな。普通では上堂の一つに出ているが、これは、真正の見解の中に入っているね。だから、こういうものは弟子が何年後に書いたかね。

**司会** 『臨済録』は、自分を信ぜよということと、他に対しては批判精神(真正の見解)を持てという、二つの近代的なものが軸になっているように思いますが。

**上田** そうですね。ただ、自信というときの自をどう考えているかが問題です。そこに近代人の入りやすい面と、間違いやすい面とがあるような気がしますね。

**司会** この時代には、公案というものはなくて、唯面前聴法底のそれだという教え方ですが、これは非常に重要だと思うんです。

**鈴木** そうだね。やっぱり生きているものから出てこんといかんね。それが出て来んようになると伝燈の糸が切れてしまうから、何か育てにゃならん。しかしまあ、近頃、鮎を釣る時、人工孵化して、それを釣るようになるね。自然のものは皆釣ってしまうからね、人為的にやるときに、何か公案みたいなものが要るんだ。五祖法演(―一一〇四)の時代に、「無」という公案を持って来たんだろうが、これはだいぶ心理的なものだ。臨済の時代には禅には心理的なものは何もないわい。

**上田** 人工孵化だから弱いというわけですか。しかし、公案も方便として、慈悲として出て来たものですね。

**鈴木** そうだ。しかしそんな慈悲を出すから、その故に今日堕落してしまったんだ。

**上田** 普化の棺を開いてみたら、「乃ち全身脱去せるを見る。ただ空中の鈴の響きの、隠々として去るを聞くのみ」とありますが、これはどういうことでしょうか。

**鈴木** 詩だね。

**上田** 禅ではこの鈴のひびきがきこえて来るというのでなければならないのではないでしょうか?

**鈴木** ほら、きこえるじゃないか、詩だ。

## 生活の中の坐禅

**上田** 今まで臨済の人についていろいろ伺ったわけですが、それでは、そういう人というものを現代において我々の生活の中で体得するという方向から少しおたずねしたいと思います。その場合、まず坐禅ということが問題になると思います。現代の生活、ことに都会生活の現実は坐禅を困難にしているようですが、人の体得のために坐禅をするということがどうしても必

要とされるのでしょうか。

**鈴木** 臨済は、必要なんていうことはそっちのけだ。

**上田** そうです。禅そのものは、坐禅ではありませんし、臨済も、坐禅などしても何にもならんと言っておりますが、実際、臨済自身、娘生(じょうしょう)(うまれつき)でなくて「体究練磨して」一朝自省すと言っておりますし、また後にも僧堂で坐禅を続けているようなことが語録の中から窺えますね。

**鈴木** そりゃやっていただろう。

**上田** そうしますと人を摑まえるために、どうしても坐禅ということが、やはり基礎になっていると思いますが……。

**鈴木** そこが微妙なところだね。たとえば、坐禅をやったから出るんじゃないんだ。臨済の言うところを見ると、自分は生れながらに得たものじゃない。やっぱり修行をしたと書いてある。そいつは間違いないんだ。ところが、そいつを真正面から説く場合には、何を言って来てもみな叩くんだ。坐禅をすることはしたけれども、坐禅をしてからでなけりゃできないというのは六祖恵能(六三八—七一三)が慧ということで破壊したわけで、六祖檀経を見ても、恵能が坐禅をしたということは一言もない。五祖(弘忍・六〇一—六七四)のところに来ても米搗(つ)きばかりしておったんだ。神秀(六〇六—七〇六)の方は坐禅ばかりやっている。神秀に北宗五方便という書(ほん)がある。それをみると、学問もやり、そういう行もやったんだ。六祖の方では、坐禅は坐でもなし臥でもないと書いてある。とにかく坐禅に重きを置いていない。それに重きを置くと、心理的境地に心をとられる憂いがあるから、ただちに般若(はんにゃ)(智・慧)そのものに突入したわけだ。臨済も人だけ出して、他のすべてのものを奪い去っておる。睦州が臨済に、黄檗のところに行って何か尋ねて来いといったら解らんというんだ。黄檗のところで三年も坐禅をして、なお解らんのだ。だから坐禅そのものじゃない。その解らんところをしっかり見なくちゃいかん。坐禅して入るんじゃないんだ。解らんところへ来て問題すら出せないんだ。問題が出れば、もう見どころがある。そこで仏法的々の大意ということを訊(き)けと言われて行ったわけだ。三度行ったというても、今日行って明日行ったんじゃなかろう。その間に一ヵ月二ヵ月経っているかも知れん。三度と言っても五度か六度かシナの数字は当てにならん。そういうように何度行っても解らんものが、黄檗与麼(よも)に(こんなに)老婆親切なりという一言で解ったということは、そこに慧が展開したわけだ。だから坐禅じゃないんだね。

**上田** 私もそうは思いますが、臨済が何を尋ねてよいか解らんようになるには行業純一の坐禅の三年間があるからでしょうね。

**鈴木** そうだ。しかし坐禅のはたらきというより、坐禅をさせるもののはたらきだ。そいつを見にゃいかんとわしは言うんだ。坐禅にとらえられると、坐禅の中にいろんな妙な境涯を見ることになる。坐禅を主にする人は、その中から起る境地を本物だと思う。心理学者や精神分析の人が好むところだ。そいつがいけないんだ。わしはいつも言うんだが、白隠和尚の言うよ

うに、無字（公案）では疑いが起きにくいんだ。隻手（公案）の方がよいと白隠和尚の手紙にかいてあるわい。わしは始め坐禅をしたとき、『遠羅天釜』（白隠の著）をやたらに読んだわい。白隠は何を言おうとするのかと思ってね。そしたら無字（公案）を拈提（工夫）するとき、ただムームーと行くのかというとそうじゃなくて、白隠和尚は、無字に何の面目ありや、無字はどんな顔をしているかというような疑いを起しているね。白隠和尚の狙っているところは、これは何だというホワイ（何故）だ。そいつがないと駄目だ。それが、無字をただ唱えてゆくと、心理的経過に眼をとられて、無字から出て来る転換を忘れてしまうだろうと思う。だから、臨済が押しつめられたところは、一種の定で、ユニフォーミティ（一相性）だ。太平洋の水に波のなくなった様子だと譬えると、それを転じて、アッということがなければいかんのだ。心理的な禅はそこまで行かんのだ。宋時代になると、㘞地一声ということがあるが、あれが大事で、アッとか、ウンとか、是れということがなかったら駄目だ。それが慧でありプラジュニャ（般若）だ。それが人だね。

**上田**　定に入るということと、それが破れて慧が出るということが、私たちが人を得るということなのですね。

**鈴木**　そうだ。それが大事だ。

**上田**　その場合、私達も公案をもらって、それを拈提することが、やはり必要なわけでしょうか。

**鈴木**　必要じゃないんだ。アクセサリーみたいなもんだ。だから無しでもいいんだ。哲学者のサルトルなどでも、ニヒル（虚無）に対して何ともならんのだ。そこへ飛び込めと言うんだ。飛び込む刹那が悟りになるんだ。それがなかなか飛び込めないんだ。そこを打つんだ。

**上田**　具体的に、居士でも、やはり坐禅をし公案を拈提するという形が、一番いいんでしょうか。

**鈴木**　今のところ、そうだね。それが型に嵌まるからいけないんだ。しかし、そういうものがないと、どうしてよいか解らんのだ。その点無師の智を発見した人は大変なものだね。形はあるからありがたいが、同時に邪魔になるんだ。なくてはならず、あって困るから難かしい。だから臨済の言うことは矛盾だらけだ。とにかく、ヒョッと慧が出て来るためには、定に入っていなくてはいかんのだ。親鸞などにもこの経験があったとわしは言うんだ。親鸞の㘞地一声は南無阿弥陀仏だ。南無阿弥陀仏を唱えるんじゃない。自分が南無阿弥陀仏になって、つまり南無阿弥陀仏が南無阿弥陀仏を唱えるんだ。そういう境地がきっとあるとわしは言うんだ。そいつをよく手に入れて、『教行信証』を読むとよく解るんだ。親鸞の子の善鸞は、経験を受けついで、その悟りに重きを置くんだ。それが秘事法門だ。親鸞は法然の念仏を受けついだんだね。ベンツなどは禅をスノビッシュなもの、言いかえればイクスクルシブ（排他的—即ち、少数の人にしかほんとうにつかめない）なものだと言うが、宗教はそれでいいんだ。キリスト教にだって本当のクリスチャンが何人いるかい。禅宗だって本当のやつはわずかで、後はみなついてまわっておる。それでいいんだ。みんな助かるんだ。

**上田**　私など、坐禅をしたり、参禅をしたりしながら一向徹底できずにおりますが、徹底できなくてもいいんですか。

**鈴木**　それでいいんだ。それで極楽へ行くんだ。ところが自分で考えて、どうもこれでは落着かんとなればやらにゃならんわい。

**上田**　そのままでいいというのは何もしなくてよいというのでなく、とにかく一生懸命やるということですね。

**鈴木**　そうだ。一生懸命やる人から見ると、それではいけないんだ。外からみるとよしよしだ。しかしそう言っちゃいかんので、どこまでもやれやれだ。

**上田**　第一義から言うとそれでいいんでしょうが、私たち、日常の大部分を実生活しているわけですが、そういう実生活を含めて一つの行になるというために、何かそこに第一義の立場から降りて、坐禅をしていない時の生活全体を定の方に持ってゆく一つの規矩というか、戒というものは、考えなくていいんでしょうか。

**鈴木**　そいつはやっぱり坐禅だ。それはキリスト教にもある。ロシアのベザンティン派の、グリーク派のキリスト教の人の書いた本の中に、コンスタント・プレイヤー（constant player）ということがあるね。不断の祈禱ということだ。しかし、修行者は一体そういうことが実生活の中でやれるものだろうかというんだ。それでいろいろな坊さんに聞いたが誰もわからん。ある時一人のファーザー（神父）が、コンスタント・プレイヤー（不断の祈禱）というのは、「主よ、我を助け給え」、Lord Have Mercy on me! という語を何度も繰り返すことだと言った。それを日に何千遍もやれというんだ。浄土宗の百万遍念仏のようなものだ。そいつを毎日毎日やったんだ。すると結果は、「主よ、我を助けたまえ」が頭へこびりつくようになったというんだ。そしてこの祈りが日常の仕事をするようになった。すると仕事をしておっても、ああかこうかと考えないで仕事三昧だ。それでいいということで、いつもそれを大事にしておったと書いてある。禅宗ではそれをもう一転せんといかんのだ。今の心理学者や宗教学者はなるほど立派な論を書くけども、最後の一転がないんだ。禅宗にはそいつがあるんだ。そして禅宗の背後には、仏教というしっかりした哲学があるんだ。そいつを白隠和尚などが、悟後の調べなどでやるんだ。

## 今日の禅界に

**司会**　最後に臨済禅師の千百年に当って、現代の禅界について考えておられることを、一言お願いいたします。

**鈴木**　今の禅界には、やはり謀反人が一人出んと駄目だ。みんな型にはまってしまっているわい。チャンと『臨済録』に書いてあるね。「今時の学人、得ざることは蓋し名字を認めて解を為すがためなり」だ。名字とは、たとえば、禅宗の人が白隠和尚の書入れなどを珍重してとっておくわね。それが名字だ。そして「大策子の上に死せる老漢の語を抄して、三重五重の複子に裹んで人をして見せしめず」だ。今と同じだね。徳川時代

のお師家さんも公案帳を箱にしまって持っていたらしいね。白隠さんから二百年も経ったんだから、もう大体型に嵌っているのを破るだけの、力のある人が出て来なくてはならん。そいつを待つよりほかなかろうと思う。

**司会**　やっぱり、白隠の公案禅に対して、盤珪のように、古道具（古人の公案）を使わないものが必要じゃないでしょうか。

**鈴木**　公案は実際、生活と無関係のものだろう。そこでわしは、公案というものに依らない禅が無かろうかと思って、あの頃、やたらに探しまわったものだ。そして盤珪和尚のものを見て、あ、これだと思った。盤珪和尚はよく言うのだが、公案に依らなければ禅ができんというのなら、唐代の禅宗のお師家さんはみな、禅でないのかという議論だ。もっとも盤珪さんも一部の弟子には公案を授けているが、一般には不生禅だ。公案が型へ入ったなら入ったでいいが、それをもう一度破って出る人がいなくてはいかん。日本人より、外国人の中に、いったん型へ入った人間が、自分でやったら何か出やしないかと思うんだ。外国人の方に、本当に力を持ったやつが出てくるかも知れん。そういう人間を打ち出す人が日本に居なくちゃならんわけだ。

**司会**　先生はいつか、これからの禅には、もっと創造的な面がないといかんとおっしゃってますね。

**鈴木**　そうだ。「大用現前して軌則を存せず」というだろう。規則を破るんじゃない。規則になってしまうんだ。そこにクリアティヴィティ（創造性）があるんだ。

**上田**　そういう意味での創造性ですが、現代の問題から言えば、その禅の創造性が科学的技術に対してどういう関係になるかということが一つの大きな問題ではないかと思いますが。

**鈴木**　近頃サイバネティックスということを言うだろう。これはあまり技術が専門化してしまっているんで、それを一つに綜合することを人間がやるんだ。だから、サイバネティックスの出る本に眼をつければ創造はできるんだ。出来上った技術の上に通さないで、技術を通して出るものを摑んでゆくんだ。そいつが摑めなかったならば技術化も駄目なんだ。

**上田**　そうでないと機械を作り機械を使えば、人間の方が機械化してくるということになりますね。人間的な余裕が出て来るかわりに。荘子の中に、先生もよく引用されていますが、道具を使わないで水を汲むお百姓さんの話がありますね。道具を使うと、仕事の能率という功利性が入って来て、仕事そのものに対する気持がそこなわれ道に反するというのです。しかし、現代の生活は、機械を使わないでは成り立ちませんし、その場合、機械を使う底の人に目覚めなければ、結局、機械に使われ追いまわされることになるんですね。

**鈴木**　そいつが根本的に解ってこんといけない。今、月へ行ったり、火星がどうだとかいったりして科学万能だが、どうしても不安があるんだ。その不安の徴が戦さだ。それでいいのかという不安をみんな持っている。そいつを救うものは禅だ。

**上田**　そうだとすれば、禅の立場が現代の世界に対して大きな意義をもつことになるわけですね。ただ現実には、日本は、このままだと何か東洋の欠点と西洋のゆがんだところとがまぜ

こぜになっているように思えます。日本人自身ほんとうに東洋のあり方に目覚めて、機械文明のひきおこした問題をその立場で何か解決し得るという事実をつくり出さなければならないと思いますが。

**鈴木** そのためにも、禅宗の坊さんはもっとはたらかにゃいかんね。人のために働くのだ。

（この対談はもと臨済千百年を記念して、禅文化研究所主事木村静雄氏の司会のもとに行われ、同研究所発行の「禅文化」第三十八号に載せられたのに、加筆されたものである。）

# 二つの講演

## 一　故郷の夕に寄せる挨拶
## 二　アブラハム・ア・サンタ・クララのこと

マルティン・ハイデッガー

## 序

西谷啓治

### 一

ハイデッガーがその生誕の地メスキルヒで行ったこの二つの講演のうち、前者は、一九六一年七月二十二日、この町の七百年祭の記念に行われたものであり、後者は一九六四年五月二日同窓会においてなされたものである。両講演ともメスキルヒの町当局によって小冊子として出版されたが、その配布はほとんどこの講演を直接聞いた人々に限られていた。ドイツにおいても知られることの少ないこの貴重な講演が、ハイデッガー教授およびメスキルヒのシューレ町長の特別の御好意によってここに発表されることになった。現代の最もすぐれた哲学者の一人によってなされたこの二つの講演が、それ自身すでに有意義であることはもちろんであるが、それが仏教関係の出版において発表されることに就いては、あるいは説明が必要であるかも知れない。

これらの講演においてハイデッガー教授は仏教には言及されておらず、またそのもともとの哲学的動機も仏教とは関係がない。とはいえ、この二つの講演のうちには、仏教的思惟と深く触れ合う数々の点が含まれており、従って東西の相互理解に資するものがあると思われる。次に、それらの点を簡単にとり出しておきたい。

人間活動のあらゆる分野において驚くべき速さで東西の出会

いがなされつつある今日、相互理解ということが、人類が直面している最も重要な課題の一つであることは言うをまたない。この課題を果して行く途上には多くの困難が伏在しているが、その最大の困難が現われて来るのは、われわれが多少とも相手方の思惟や感情や意図などの内面に立入って理解して行こうとする時である。その時には、この交流において避け得られない媒体をなす言葉や概念がかえってその理解の道を閉ざすような仕方でしばしば立ち現われて来るのである。

このような困難は、人間の心の最内奥に近い領域、即ち精神的な事柄の領域においては、ほとんど克服し難いものとなって来る。ことに、仏教とキリスト教というごとき世界宗教の間の出会いの場合、即ち、双方の心の最内奥の核心に位する宗教的信仰の間の相異に問題がかかわって来る場合には、相互理解の困難は克服し難いものがある。両者のそれぞれのうちでは、その固有の信仰ないし智見はすでに久しく定式化されて信条となり、権威をもって教義として設定され、それが人々の考え、感じ、意志するすべてを支配している故に、それぞれその宗教に属する人々は自分自身の見解を堅く確信し強い自信を持つに至っている。この確信と自信はしばしば鋭い分析や綿密な弁証の武具で装備され、そしてそれが教義学として展開されている。簡単に言えば、宗教的信仰ないし智見が言葉や概念に翻訳され、これらが教義および教義学を生み、そしてこの教義や教義学が逆にもとの信仰ないし智見を強固にするのに役立つのである。ここに、宗教的信仰がしだいしだいにそれ自身へ向って緊密になり、それによってますます確固としますますます自信を強め、かくしてますますそれ自身のうちに閉じ込められて行く過程がある。宗教的思惟において心の最内奥に始終起る経過はそのようなものであり、そしてそこに、異った宗教的信仰に立つ人々の間での心と心との相互理解を妨げる極度の困難が起って来るのである。

もちろん、教義学は必ずしも、ドグマによって狭く閉じ込められて来たのではない。教義学の確立を必然ならしめたその同じ理由——たとえば教義を外からの批判に対して護るという必要——によって、宗教は、その目的にかなう限りの概念や理論を哲学から受入れざるを得ないのである。こうして教義学は、その宗教の外に立つ人々との対話を可能にする契機を含むようになる。つまり、教義学はそれによって多かれ少なかれ、いわば開かれた心をもち、開かれた体系となることができるのである。しかしどんなに心が開かれても、またその体系がどんなに可能な限り開かれた場合でも、それが教義学にとどまっている間は、即ち、信仰や教義という排他的に閉ざされた基盤に立っている限りは、上述の経過を避け得ない。それは、「開けた」ものになろうとするそのあらゆる努力において、結局、ただ自分自身のみを強固にし確証しようとする手段を産み出さざるを得ないのである。このようにしてそれは、開かれれば開かれるだけ、それだけますます堅く閉ざされたものにならざるを得ない。それはその開けのすべてを無効にしつつ、もともとの狭い囲いの内へ帰らざるを得ないのである。こうしてそれはそれ自

身の意図を裏切る。そして相互理解をいつまでも絶望的に困難な状態にとどまらしめるのである。

しかしその相互理解がいかに難しいことであっても、それへの道を開くためには、われわれは前述したような極度の困難が現われて来る信仰と教義の領域に深く降りて行かなければならない。なぜならばかの領域はやはり、人類がその長い歴史のうちで到達し得た、最も深奥の次元だからである。東西の出会いも、人間にとって心の髄の場であるかの領域にまで降りて充分理解し合わない間は、究極的な出会いとはいえない。しかし同時にその領域は、すでに見たように、相互理解をはばむ最も厄介なアポリアが現われて来るまさにその場所なのである。従ってその場所では出会いはほんとうには成立し得ない。信仰と教義のかの次元では世界宗教といえども、それ自身の境界内でどれほど開かれていても、他の世界宗教に対してはやはりなお閉ざされているからである。二つの閉じた体系の間には、結局ただ軋轢があり得るだけで、いかなる意味においても真の出会いは成立しない。

従ってわれわれは、一旦、信仰と教義の次元に到達して後それをさらに突破し、それを超えてより深い次元において、真の意味における出会いと相互理解の可能性を探り求めなければならない。そのより深い次元とは、おそらくそこでは通常われわれが理解しているような人間の心の最内奥の核心すらもまた突破されなければならないような、全く新しい次元である。われわれは今日厳しい要求、即ちわれわれ自身の最内奥の精神的な形式や規範を踏み超え、教義や教義学の固定した枠を破り超えなければならないという、厳しい要求に直面している。これはまことに厳しい要求である。なぜならばそれはわれわれに、あらゆる教義を超えたわれわれの根底的な「自己」に還り、われわれの思惟や感情や意志を、不変的と見える既成の枠に閉じ込める、固定的な形式と規範とを思い切って一挙に脱ぎ棄てることを要求するからである。それはわれわれに最も根底的な次元、そこでは人間が単に人間であるような、あるいはただ「人の子」そのものであるような、そういう次元に還ることを要求する。それは、そこで人間が全き露体であるような、即ち、頭にも背にも何一つまとわず空手裸足、しかし同時に心の最内奥をも同じく露わに打ち開くことのできるような、そういう次元である。それはあたかも、ニーチェのいった「まだら牛」という名の都を、即ち雑多な形式をもった多彩な世界を、裸足で行くべく要求されているごとくである。われわれ自身の内でこのような根底的な次元にまで深く降って行くことは、それがいかに困難であろうとも、問題になっている真の出会いのための開けた場を用意するためには、どうしても必要だと思われる。

しかし、このような仕方が今日必要だとしても、その実現を可能にする何か手がかりを現代世界の現実のうちに見出すことができるであろうか。もしできるとすれば、その手がかりはどういうものであり、また、どこに見出すことができるか。

さて、その可能性は、現在仏教とキリスト教との出会いを必然ならしめつつある、その根本的な歴史的状況そのもののうち

に含まれていると思われる。即ち、現在全世界が急速に「一つの世界」になりつつあるその境位のことである。今日人間生活のほとんどあらゆる分野、産業や経済や政治においても、あるいは芸術や道徳や哲学においても、「一つの世界」がそれらの活動の舞台としてますますはっきりと立ち現われつつある。この点に関して、科学および技術に就いては言うまでもない。それが次々にもたらす新しい発明によって、地球上の遠く離れた地域間の交流はますます容易にますます迅速になりつつある。科学技術は同時にまた、「客観性」というその本質的な性格によって、すべての人々の心、すべての民族の心を、思考や意向の共通の平面にもたらしつつある。科学技術は、「一つの世界」の出現というドラマの主役であり、種々異った文化や宗教の間の出会いを必然的にひきおこしているのである。

現代のこの普遍的趨勢は、いわゆる「世俗化」、即ちさまざまな人間活動が、それを長い間支配して来た宗教的教義および教義学の束縛から一つ一つ解放されて来たこの「世俗化」の過程を通してのみ生れることができた。今日宗教はその教義および教義学をもって、世界の中で独りぼっちの遊離した状態にあり、自分自身のうちに閉じ籠って、世界の大勢に対する唯一の例外をなしている。このような状況にあって、人間存在の最も根底的な場——従来は教義や教義学によって捕縛されていた、人間の心の最内奥の核心の場——における東西の真の出会いと相互理解への唯一可能な道は、ただ、現代世界の現実の深く複雑な事態そのものに率直真剣に身を曝し、その中から何か新しい出発点をつかむということによってのみ見出されるように思われる。そのことは、人間存在の根底そのものにどこまでもどこまでも探り入り、そして隠れた源——即ち、人間生活の徹底的かつ普遍的な世俗化を伴った、現在の「一つの世界」の出現をひきおこしたその源、そして現在科学および技術の急速な発展による、あらゆる種類の社会的「進歩」、並びに現代文明の「進歩」とたずさえて進行しつつある伝統的文化の荒廃とがそこから起って来るその源、そういう源に到り着くということを意味する。現代世界の現実のこの状況に率直真剣に身を曝すということはその場合、われわれが、われわれの一人一人が、最も単純にして徹底的な意味において、どこにも頭に枕すべきところを持たない「人の子」になるということを意味するであろう。「単純」と言ったのは、あらゆる伝統的な形式や規範を脱ぎ捨てた「人の子」、あるいは上で使った表現で言えば「露体」の人間という意味であり、「徹底的」と言ったのは、狐の穴、鳥の巣のごときものである教義や教義学を一切持たない「人の子」という意味である。われわれの存在の最深の次元、そこではわれわれの一人一人が頭に枕すべきところを持たず、「家なき」ものであるような、そういう次元にまで降り立つことなくしては、今日、イエスとのいかなるリアルな出会いも可能でないように思われる。ボンヘッファーの言うように、今日では、「神の前で、神なきがごとくに生きなければならない」のである。そのような次元においてのみわれわれは、出現しつつある「一つの世界」において、真に実存する道の探求を始める資格

が与えられるのであり、東西の真の出会いの道を追究する資格が与えられるのである。

## 二

ハイデッガーが誕生の地で行った二つの講演のうち、前者は、「家郷」(Heimat) の問題で始められている。現代技術のこのわれわれの時代においては、われわれは本質的に家も故郷もなき家郷喪失 (Heimatlosigkeit) の流離状態にひきおとされているとハイデッガーは考える。たとえば、テレビやラジオによってわれわれは——自分ではいつも家に居ると思っていても——絶え間なしに外に運び去られている。われわれは、本来のあり場所に安住する、深く親しい落着きを失って生きている。われわれは誠に、われわれを安住せしめないもの (das Unheimische)、「不安住」の只中に生きているのである。ハイデッガーはさらに、そのような「不安住」の領域の内を支配し、そこでさまよっている人間をおびえさせて、「家郷喪失」の状態にひきずり込むところの「無気味なるもの」(das Unheimliche) に就いて語る。われわれ人間が家郷を失いつつあるこの技術時代においては、技術自身が何かに憑かれたように疾走している。近代技術の歴史は、その技術が気の狂ったようなテンポで、息つく暇なく前進に駆り立てられている歴史である。そこには得体の知れない力が働いている。たんに人間の仕業によるだけではない。われわれの家郷喪失の底には「不気味なもの」が漂っているのである。

それでは、人間は将来どのようなものになろうとしているのであろうか。ハイデッガーは言う、「おそらく人間は家郷喪失のうちに住み着きつつあるのであろう。家郷との結びつきはおそらく現代の人間の存在からは消え去りつつあるのであろう。」しかしさらにつづけて言う、「しかしながら『不安住』の只中に、『安住』への新たな関係があるいは用意されつつあるのかも知れない。」これらの言葉によって、ハイデッガーは何を言おうとしているのであろうか。何か新しいもの、より新しいもの、最も新しいものへのわれわれの絶えざる逃避のうちには、「時」が重くわれわれの上にたれ下っているような深い倦怠 (Langeweile) が潜んでいる。この倦怠は、われわれの現存在そのものを支配する気分として、あちらこちらと吹き流されている霧のように、現存在の深淵のうちに漂っている。この倦怠のうちには、実は郷愁が隠されているのである。倦怠とは、家郷への切望であり、家郷への衝動であるところの郷愁のヴェールである。家郷喪失の只中において、そこに家郷への衝動が起っているのである。絶えず人間がわれわれを安住せしめない、異郷的なるものへの逃避の途上にあるという事実が、家郷への激しい衝動——これが郷愁にほかならない——の現存を示している。深い倦怠は恐らく、それとして露わには自覚されない家郷への衝動、われわれがそれを追いのけながらも避けることのできない、家郷への隠れた衝動なのである。この隠れた郷愁という消沈のうちに家郷が、他のいかなる場合よりもより迫った大きな重みをもってわれわれに現前して来るのである。それ故にハイデッガ

ーはさらに続けて言う、「このようにして、われわれを安住せしめないあらゆる異郷的な事物において、われわれの探し求めている家郷が、ヴェールをかぶってではあるけれども、われわれのもとに到来する。」このような形で家郷が繰返しわれわれに触れて来る故に、われわれはそれに出会うために外に出て行かなければならないのである。しかし、どのような仕方においてであるか。それは、われわれがそこから出て来たそれを進んで保持するという仕方においてである。未来のうちに潜んで、そこから襲いかかるような気配をもって現在われわれをおびえさせている、かの家郷喪失のまさにその只中において、われわれは、われわれがそこから出て来たもとの場所への道を見出すことができるのである。そのもとの場所、即ち家郷とは、「われわれをわれわれの存在の核心において支えるところのもの」にほかならない。それに出会うために未来へと歩を進めつつ、われわれはそれに向って溯源還帰して行くのである。このようにしてのみわれわれは家郷喪失の只中において、われわれの家郷を保持することができるのである。

仏教もまたその最初から、この「家なきあり方」を知っていた。むしろ、仏陀や弟子達は、自ら進んで「家なき」生活を選んだのである。苦に満ちたこの世界から完全に脱却し、一切のものの無常性と自己自身の生死流転から解脱するために、あらゆる執着の絆を断ち切ろうと決意したのである。それが「出家」ということであった。これは、さきにのべた転換、即ち単純にして徹底的な意味での「人の子」に還るところに成立つ、かの転換に等しい一大転換である。仏陀は説く、「耳あるものは聴くべし、汝自身の信仰を捨てよ。」ウパニシャッドの教師が、ある特定の信仰を受容れる人達の限られたグループを自分の囲りに集めたのに対して、仏陀は、その制限を破って普遍的な立場を確立し、あらゆる種類の人間に法を説いた。仏陀は、いかなる種類の「家」よりも以前の、現存在の根底にまで深く降りて行ったのである。そしてそこで、一切の執着を超えて、完全なる者となり、涅槃といわれる大いなる寂静へと解脱し、このようにして目覚めた者、「覚者」となり、一切知者、あらゆるものを克服した一切調伏者、自覚者となったのである。

この目覚め、即ち無常の只中での寂静なる安住の達成は、ハイデッガーによっても示されたような、家も故郷もなきその真只中において家郷を見出すという道を意味し得る。もちろんそれはこの世界からどこか別の世界への逃避ではない。この世界の超越は、燃えている家（火宅）からの脱出にくらべられてはいるが、しかしそのほんとうの意味は、真に目覚め、目覚めた者になるということ、あるいは真の自己に目覚めるというところにある。涅槃とは、目覚めた者、「覚者」としてこの世界に生きること、即ち真の意味において「生きる」ことである。この「生」から離れては、「別の世界」といわれるものは単に空想の世界にすぎない。それは、この世界への執着を残したままの人間によって思い付かれた空想の世界にすぎず、われわれの「家郷」ではあり得ないのである。

周知のように、上で述べた仏陀における目覚めの道は、後に

大乗仏教においてひきつがれ、展開されて行った。ここではただ『臨済録』からかの著名な一句をひいておきたい。即ち、「途中に在って家舎を離れず」、「家舎を離れて途中に在らず」。浄土系仏教では浄土が衆生の帰るべき家郷と考えられ、「法性のみやこ」とも呼ばれた。たとえば親鸞は「法性のみやこといふは、法身とまふす。如来のさとりを自然にひらくときを、みやこにかへるといふなり」(『唯信鈔文意』)と言っている。この場合も家郷という概念は、浄土への帰依者の忻慕のうちでは別の世界という性格をもって来たとはいえ、本質的に如来のさとりと結びついており、従ってわれわれの到るべき目覚めと結びついている。

今日、仏教者の使命は二つの面をもっている。一方では、現在の技術時代の無気味な家郷喪失の只中、広範にひろがっている人間の自己疎外の境位の只中にあって、「家郷」への帰路、あるいはハイデッガーの言う「人間をその存在の核心において支えるところのそれ」に還る道を探し求めなければならない。他面では、自己疎外のその同じ境位の中で、またその境位を通して、自己自身の真の目覚めの道をとり戻し、仏教を現代のために甦えらしめる努力をしなければならない。この努力は同時に、一切の既成の教義や教義学を脱ぎ捨てる努力である。なぜならば、上述の自己疎外の境位は他の諸宗教に対してと同じく、仏教に対しても浄化の火となるからである。目覚めの仏教的な道として、それは「家郷」への帰還、および「家郷」での寂静なる安住を意味する。以上の両面が、一つの同じ課題のうちで結びついていることは明らかである。

キリスト教もまた今日、さまよえる人類に「家郷」への帰路を示すという、この同じ課題を背負っていることは当然である。まことに、人間はさまよいつつ、自己自身に対して負目あるものになったということができる。そしてこの負目からの救済が、今やすべての力ある宗教の共通の課題なのである。この課題は、宗教が今日人類のために負わされている責務である。

以上、ハイデッガーの第一の講演に関して、仏教とふれ合うように思われ、従って東西の相互理解をいくらかでも助けるような、最も重要な点をとりあげてみたのである。

## 三

第二の講演「アブラハム・ア・サンタ・クララのこと」において、ハイデッガーは、直接自分自身の思想を説くかわりに、やはりメスキルヒの学校の生徒であった十七世紀の一説教僧のことを語っている。ここに引用されたこの力強いカトリック説教僧のずばりとした言葉は、仏教徒を深く感銘させるものを含んでいる。たとえば、ウィーンでのペストによる大量斃死を語った言葉がある。即ち、「私は見た、死は草刈り人であることを。彼はその大鎌をもって低いクローバーのみならず、高く茂った草をも切り倒してしまう。私は見た、死は庭師であることを。彼は地を匍うすみれ草のみならず、高く匍いのぼった飛燕草をもむしりとりひきちぎってしまう。……私は見た、死は雷電であることを。それはすけて見えるような藁ぶき小屋のみ

ならず、煌々と明るい君主の館にも落雷する。」それに続く彼の言葉は、ことにわれわれの注意をひく。即ち、「私は王冠をいただいた皇帝や君主の肉体を見た。否、私の見たものは肉体ではない。物体だと言いたい。否、物体ではない。ばらばらの骨であった。否、骨ではない。塵であった。否、塵ではない。無だと言いたい。私は皇帝や君主の無を見たのだ。」しかし、最も注意を引くのはその次に引用されている句である。即ち、「人間――この身の丈五尺の無。」

ハイデッガーはこの句、痛烈でしかも同時にユーモアを含んだ、面白味のある、この句を評釈して言う、「無と五尺の丈とのその矛盾が、まさに真理を語っている、「王侯君主の」地上的な大きさと、その意義の空無性との相即という真理を。」ところで、禅に親しんでいる人にとっては、この句はほとんど禅的な響をもっていると言っていい。しかし禅ならばさらに一歩を進めて、この句の解釈を、大部分のキリスト教徒――おそらくアブラハム・ア・サンタ・クララ自身をも含めて――によってなされるところから転換して行くであろう。この転換は、この句で言われているような無を突破しつつ、それを超えてもう一つ深い無の次元、即ち、「色（形、形あるもの）は空に異らず、空は色に異らず」（色即是空、空即是色）という大乗仏教の根本的定式において簡潔に言われているような、仏教的空の次元を開くことによって可能となるであろう。

この空の立場においては、転換が必然的に起らざるを得ない。この新しい次元に立って禅は、「人間――この身の丈五尺の無」という同じ句に逆の方向から近づいて行く。つまり、「無」のかわりに「身の丈五尺」にアクセントが置かれて、今や全体が全く新しい光の下でとりあげられることになる。その場合さらに、前と同じ路を逆に戻ることが可能になるであろう。即ち、五尺の丈から塵へ。否、塵ならず、骨。否、骨ならず、物体。否、物体ならず、肉と血をもった身体、というようにもとに還り、このようにして空の立場においては、「身の丈五尺の無」はそのまま五尺の生ける肉身なのである。

九世紀の中国の禅匠、趙州は、「狗子（犬）に還って仏性有りや也無しや」と問われて、「無」と答えた。これは「趙州無字」といわれるよく知られた公案である。この答における「無」は、単に有の反対として考えられるような無を意味するのでないことはもちろんである。それは「ある」と「ない」との相対的二者択一の彼岸である。それ故に趙州は、その同じ問に対して、別の場合には「有」と答えることができたのである。趙州が「無」と答えた場合であろうと、あるいは、「有」と答えた場合であろうと、われわれは、相対的二者択一の次元、無も有も単に言葉ないし概念としてとり、論理的、あるいは意味論的な解釈に陥るような、そういう次元に停ってはならない。「有」という言葉であろうと、あるいは「無」という言葉であろうとそれが、趙州のごとき、二元性を超えた次元に実存する人によって、その二元性を超えた次元からわれわれに向って発せられる場合、言葉だけでなく同時に、その言葉を発している人に眼をつけなければならない。その現場の全体、あるいはむしろ、問

答の機縁であるテーマ（たとえば今の場合ならば犬）、発せられた言葉、その言葉を今まさに聴きつつあるわれわれ、特に、言葉を発するその人自身などから成る、現場の全体的相即に注意しなければならない。今の場合に言葉を発する人である趙州は、あらゆる相対的二者択一の彼岸に立ちつつ、絶対の自由を体現して、思うままにかの犬にその「本来的存在」（即ちそれに固有の仏性）を与えることも奪うこともできるのである。趙州は絶対の自由を体現しつつ、その五尺の身体をもって他のすべての体あるものと相並び相接して実存し、問いかける僧の側に、恐らくまた問われている犬の側に坐している。趙州は彼らを視、問を聞き、そして答の言葉を発する。趙州はそこに在る。そして趙州の居る処、趙州の住する処、そこがまた、その答の言葉——自由に「存在」を授け、または取戻すその答の言葉がそこから発せられて来る場である。犬の存在、およびその二尺の無がそこから発して来るその場である。一切の生あるもの（衆生）の仏性がそこから成立し、一切の諸仏さえもそこから出現して来るその場である。即ち、趙州の住する処、そこが、さきに述べた「家郷」である。五尺の体をもってそこの椅子に坐しているその同じ趙州は、同時に、どこにも居ない（無所住）。趙州はまさにこの無所住、無処そのもの、「空」（無）そのものであり、そしてこの「空」が趙州の存在の場をなし、その「空」から彼の答の言葉も発せられて来るのである。この無所住において趙州は絶対に自由である。そしてこの絶対の自由において趙州はあらゆる処に居る。上に述べた場合で言えば、趙州は、犬が居るまさにその処に居るのである。犬の側に坐っていながら、趙州は完全に犬「と共に」在る。犬「と一緒に」存在するのである。

これらのすべてが一緒になって「悟り」のあり方をあらわすのである。

さきに、「人間——この身の丈五尺の無」という句に対するハイデッガーの評釈を引用した。無と五尺の丈という矛盾する要素が一緒に結びつけられていることのうちにこそ真理が、即ち地上的な大きさとその意義の空無性との一緒相即の真理があらわになって来る、とハイデッガーは述べている。われわれは——少なくともこの講演からだけでは——、ハイデッガーがここで「真理」および「相即」（一緒）という言葉に与えた全含蓄をはっきり知ることはできない。ハイデッガーも普通の解釈の線に沿って、つまり、地上の事物の無意味さ、「空の空なる哉」という意味で、例の句を解釈したのかも知れない。しかし、この講演の他の場所でハイデッガーは次のように言っている、「十七世紀後半に、創造的な世界肯定と世界形成の新しい精神が目覚めた。即ち、バロックの精神である」。とするならば、問題にしている句の背後にこの新しい精神を感じ取ることも、全く不可能ではないであろう。この句の中に矛盾した要素が一つに集められていることに対して、何か積極的肯定的な意義を与えることもできるであろう。矛盾した要素の一緒相即の「真理」に就いて語るハイデッガーの言葉を、単に否定的消極的真理のみならず、むしろ肯定的積極的真理をさし示すものとして

解釈することもできるであろう。いずれにしても禅からは、この句を人間の本来のあり方についての肯定的積極的真理をあらわすものと解することができるのである。

世界肯定の精神、世界への人間の積極的なかかわり方は、講演で引用されているアブラハム・ア・サンタ・クララのもう一つ別の言葉の内によくあらわれているように思われる。即ち、「死の以前に死する人は、死の時に死せず」という句である。この句に対してハイデッガーは、それは一つの決定的な考え方を打ち出していると言う。この句が禅の口から出て来たとしても、奇妙には響かないであろう。事実、これと同じ考え方が、しかも言葉上も同じ表現の仕方で、非常に多くの禅匠によって述べられて来た。たとえば、至道無難禅師（十七世紀）のよく知られた和歌がある。即ち、「生きながら死人となりてなりはてて、思ひのままになすわざぞよき」上の句の「生きながら死人となる」とは、禅でいうところの「大死」への勧励であり、下の句は、悟りにおける人間のあり方、絶対に自由な働きの生を示している。この和歌は、大死を通してはじめて悟りへの道が開かれることをあらわしている。

さきにあげたキリスト教の説教僧の言葉のうちに、この禅匠の和歌においてと同じく、死を通しての創造的な世界肯定の精神が生き生きと息づいている、と私には思われる。ハイデッガーが、その言葉のうちに一つの決定的な考え方を見出したのもこの意味においてだったかも知れない。とにかく、私が「人間――この身の丈五尺の無」という句の解釈において、その句に積極的意味をあえて認めたのは、まさしく今いった理由からである。

四

講演の終りでハイデッガーは、この説教僧の次のごとき深く詩趣をたたえた言葉に評釈を加えている。「雪に抗いつつ、翼もて水上に游泳する汝たち、銀白の白鳥よ、ここに来れ。」ハイデッガーは言う、「雪が水に融けて消えることは誰も知っている。それに反して白鳥は、まさにその羽毛をもって純白を保持している。このようにして白鳥は、いわば、雪を水上に運んで行くのである。泳ぐことによって白鳥は雪が水中に沈み消えることを防いでいる。水上での白鳥の運動は、最も無常なるもののうちにおける恒常なるものの姿である。」これはわれわれに、禅において親しまれている同じような詩的比喩を思い出させる。たとえば、「白馬、蘆花に入る。」、あるいは「雪、千山を覆ふ。甚麼としてか孤峰不白なる。」白い蘆花に覆われた広い浅瀬を駆け行く白馬は、一見弁別し難い。白一色の光景の中に白馬を探すことはむずかしい。そこにはただ一つの色があるだけだからである。しかし、しばらくしてわれわれの眼が慣れるにつれて、白馬の形姿はしだいに識別され得るようになり、白一色の中にくっきり浮き出て来る。雪とその白さに抗う白鳥の銀白色のごとくに。一色の地の中から、それと同じ色でありながら、しかも他のすべてから区別され得るもの、一切のものの無差別の只中においてただ一つ差別されるものが現われて来

るのである。それを示すのが、上にあげた、雪に覆われた白一色の千の山々の只中にあって、ただ一つ不白（白くない）のままである「孤峰」という比喩である。白馬の比喩では、「孤峰」が示すその同じあり方が逆の面から見られていたわけである。つまり、「孤峰」の比喩と「白馬」の比喩とは、同じあり方を、それぞれ逆の面から示しているのである。

両面とも、即ち一方では白一色、他方では白鳥の銀白色ない し白馬の形姿、哲学の範疇で言えば、一の面と他の面、あるいは、無差別、同一性、普遍性の面と差別、区別、特殊性の面、以上の両面は共に等しく本質的である。後者の面は前者の面に「抗い」それと矛盾する——たとえば他性は一性の否定であり、差別は無差別の否定である——とはいえ、その後者を支える地盤は前者のうちにあらざるを得ない。浮き彫りのごとくに後者は自分の地盤である前者のうちで、そこから浮き出ることによってのみ存在し得るのである。同時に、しかし後者は前者を「保持」（bewahren）——より高い次元にひきあげながら——しなければならない。白鳥が「いわば雪を水上に運んで行く」その翼をもって「純白」を保持すると言われたごとくに。しかしここでは、むしろ実際に雪を載せている翼を考える方が、より適切であろう。消える雪と消えぬ翼とは、「白」において相即しているのであるから。雪の白さは雪にまみれた白鳥の翼においては輝ける銀白色として現われる。雪の白さはここでは、雪自体において見出されるよりも、より真なる（wahr）次元においてて現われて来る。それはその本来的な究極のリアリティにおいて、即ち「純なる」白さとして現われて来る。この銀白色はしかしながら、単に雪に、その高められた真の色として、属するのみではない。それはまた白鳥の色であり、従って白鳥に属するものである。泳ぐということを防いでいるのは白鳥なのである。つまり、水中に沈み消えることを防いでいるのは白鳥なのである。「水上の白鳥の運動は、最も無常なるもののうちにおける恒常なるものの姿である。」そうであるならば、それはまた世界肯定の精神の表現ではないであろうか。この白鳥の運動を、「死の以前に死し、死の時に死なない」人間の姿と見ることが許されないであろうか。もしそういうことができるならば、われわれはここにも、禅のあり方と深く通ずるあり方を見ることができるであろう。ここでこの問題に対して「しかり」と断定することは性急すぎるであろう。とはいえ、アブラハム・ア・サンタ・クララの言葉、およびそれに加えたハイデッガーの評釈は確かに、それと知らずにではあるが、禅のすぐ隣りを歩んでおり、禅と触れ合う数々の点を含んでいる。

第一の講演が、東西の考え方の一般的な出会いの行われるべき、基礎的な場面に就いての重要な示唆を含んでいるのに対して、第二の講演は、特にキリスト教と禅仏教との真の触れ合いに役立ち得るであろう。

もちろん、この触れ合いの可能性がただ一人の特別な哲学者においてのみ見出されると考えることは間違っている。思弁的、あるいは信仰的なさまざまな方向に展開した大乗仏教と、その宗教＝哲学的思惟にいくらかでも親しんでいる人は誰でも、西

洋のほとんどすべての偉大な哲学者においても、また宗教家においても、予期を超えるほど多くの接触点を見出すにちがいない。ここで誰か特定の名前を挙げるとかえって誤解を招くことになるほど多くの接触点を見出すにちがいない。しかしそれにもかかわらず、東西の出会いというこのさし迫った問題に関して、ハイデッガーの思惟は、疑いもなくこの出会いを最も助けるような考え方の一つであると考えられる。ここにかかげた二つの短い講演だけでも、このことをわれわれに確信させるに足りるものと信ずる。

(原英文・上田閑照訳)



## 一　故郷の夕に寄せる挨拶

千九百六十一年七月二十二日、メスキルヒ町七百年記念祝典に際して

夕は、それが一日の夕暮れであれ、人生の夕暮れであれ――夕とは省慮の時であり、省慮の時刻であります。省慮するとは、沈思の中に自分を集中することを意味します。だがそのために今ここで我々に許されているのは、ほんの一瞬にすぎません。しかし一瞬で充分であります。たとえこの祝祭の週間において提供される一切のものによって、この瞬間がたちまちに覆い隠されたとしましても、それでもこの一瞬で充分であります。おそらく省慮の瞬間はもっと後になって、時おり誰かのもとに再び立ち帰って来るでありましょう。

しかしながら、我々は今どんな事柄について省慮することができるでありましょうか――しかもこの沈思の瞬間が、その沈思という仕方で他の事と共に故郷の夕にふさわしいものになるように省慮するには、どんな事柄について省慮することができるでありましょうか。すぐ考えられることは、故郷について省慮するということであります。ところが故郷についてとなると、一般にすでにあまりに多くのことが語られたり、書かれたりしております。「故郷」という主題は、その間に退屈な題目となってしまいました。それはたまたまそうなったのではなく、数々の奥深い根拠が

あってそうなったのです。このことについて沈思することは、無益なことではないでしょう。

私共の町の七百年記念祝典に寄せて、郷土誌が一冊出版されました。この書物の中では「昨日のメスキルヒ」について物語られ、また「今日のメスキルヒ」についても報告されています。従って私共の故郷については、すでに一切のことが言われているように見えます。一切のことでしょうか。昨日のメスキルヒ、今日のメスキルヒ、これはそれでよろしい。そして―明日のメスキルヒは？ 私共がこの問題を追うとしますれば、先ほどの郷土誌にわずかばかりの補足をすることになるでしょう。

しかし誰でも、ただちに次のように反問するでありましょう。一たい私共は明日について何かを知ることができるでしょうか。将来について何かが決定されうるものでしょうか。どのように賢い人であろうとも、将来を予言することはできません。沈思ということにおそらく他の人々よりも熟達しているかもしれない我々のような者でも、他の人人より多くのことを知っているわけではありません。我々のような者は、我々が何も知ることができないということ、そしてなぜ知ることができないかということを、せいぜい他の人々より一層はっきりと知っているに過ぎません。しかしそれにもかかわらず、我々はあえて先の問にとどまります、即ち、明日のメスキルヒは？ 将来においては？

故郷についてのこのような問に信頼のおける答を我々が与えることができるかどうか、またどの程度までその答を与えることができるか、ということは、我々が「将来」という語の意味するところをどのように理解しているか、ということに懸(かか)っております。

我々にとって「将来」が、次の数年とか今後数十年とかいう今日に続く時間の拡がりを意味するとしますならば、このような時間の拡がりがどのように満たされているであろうかということを、我々は決して告げることができないでしょう。我々が次のようなことを算出する場合にも、それを告げることはできないでしょうし、まさしくそのような場合にこそできないでありましょう。即ちそれは、次の時代においてこの町の経済状態はどのような姿をとるであろ

うか、農業と農民気質はどのように変るであろうか、学校制度や教育制度はどのような道を取って進むであろうか、キリスト教信仰と教会はどのような位置と影響力とを保持するであろうか、というようなことを算出する場合であります。もしも我々が明日をこのような仕方で算出しようとしますならば、我々は将来を現在するものの延長としてしか、しかもそこでは一切が不確かなままであるところの延長としてしか、受取っていないことになります。

しかし、我々が将来を、今日我々に向って将に来たらんとするものであると理解しますならば、どうでありましょうか。この場合には、将来とは、今日に続いて始めて現われるもののことではなくて、今日の中に入り込んできわ立った働きをなしている彼のもののことであります。従って事実、今日は、あらゆる方向に向って閉鎖されて、それだけで存立しているような、そういう時間断片のことではありません。今日はその由来を既存のものの中にもつのでありますが、同時に今日は、それに向って将に来たらんとするもののもとに暴し出されているのであります。

我々に向って将に来たらんとするものは、絶えず我々に出会い、我々を規定いたしております。このことは、我々がそのものに特に注意を払わなくとも、またこの我々に向って到来しつつあるものが何であるかということを、我々が一義的に言うことができなくとも、絶えずそうなっているのであります。しかし、この我々に向って到来しつつあるものが何であるかを示すところのしるしは、到る処に多種多様に存在します。そういうしるしの一つは、たとえばテレビやラジオの受信器であります。町や村の家々の屋根を見さえすれば、これらが列をなしているのをすぐに確認することができます。これらのしるしは何を指し示しているのでしょうか。それらが指し示していることは、人間たちが外から見れば「住まっている」とみられるその処において、彼らはまさしくもはやわが家にいるのではないということであります。人間たちはむしろ、日ごとに時々刻々に、見たこともない誘惑的で刺戟的な、時にはまた楽しくてためになるようなさまざまな圏域のうちへと、引きずりこまれるのであります。これらの圏域はむろん、決して永続的で信頼のおける居場所を提供しはしません。それらは新しいものから、さらに最も新しいものへと絶えず変って

います。これら一切のものによって魅せられ引きずられて、人間はいわば移転して行くのであります。人間は住み慣れたものを離れ出て住み着けぬものの中へ転出して行きます。かつて故郷と呼ばれたものが解体し崩壊せんとする危険が迫っております。住み着けぬものの暴力は、その力に人間がもはや対抗できないほどに人間を圧倒しつくしているように見えます。住み着けぬものがこのように押し寄せてくることに対して、我々はいかにして自分を防禦することができるでしょうか。それはただ、次のようにしてのみなされることができます。即ち、我々が住み慣れたもののもつ、恵みを与えたり癒やしたり保護したりすることのできるもろもろの力を、絶えず呼び覚ますということ、そして住み慣れたものの力の源泉を常に繰り返し流出せしめ、その流れと流入とに正しい道をあてがうということであります。

このようなことが最もよくなされることができ、最も持続的に働くことができるのは、次のような処であります。即ちそれは、周囲の自然のもつもろもろの力や歴史的伝統の残響が一緒に集まっているような処であり、我々の由来と昔から培われてきた風習とが人間の現有を規定しているような処であります。このような決定的に重要な課題に充分に応えることができるのは、今日のところわずかに、田舎に属する圏域と小さい田舎町だけにすぎません――もちろんこう言います時には、次のことが前提されております。即ち、これらの田舎に属する圏域と小さい田舎町とが、それらの非常に重大な使命を常に新たに認識するということ。またそれらが、大都市の生活と現代の工業経営の巨大な圏域とに対して境界を劃することを心得ているということ。またそれらが、現代の工業経営を自分の手本とか手引きとして掲げるようなことはしないで、固有のものを固持し、住み慣れたものを保存するということ、このようなことが前提されるのであります。このことのためには、次に述べる二重の事柄が必要であります。

第一に、我々が住み着けぬものをそういうものとして認識すること、即ち、住み着けぬものを、それを生ぜしめ、かつ規定しているところのものにおいて認識するということであります。第二に、その本質においては常に目立たな

い住み慣れたもののもつもろもろの力を、我々がすてておいたり萎縮させたりはしないということであります。この両方の要求を満足させますために、そのためにこの七百年祭は、よき「機縁」となるでありましょう。即ち、それにふさわしい祝祭となるでありましょう。

まずもって肝要なことは、住み着けぬものと、住み着けぬものにおいて押し寄せてくる脅威と、そして住み着けぬものの中に働いている威力とを、完全に明瞭に観てとることであります。

間もなく次のような状態の生じて来る可能性が現存しておりますし、またその可能性は日ごとにますます確実となっております。即ち、その状態とは、その状態にある人間が、故郷と呼ばれるものをもはや知らず、もはや必要としないという状態であります。なぜそうなるかと言いますと、人間が故郷と呼ばれるものを持たないことに、もはや苦しまなくなるからであります。住み慣れたものが消え失せざるをえぬとしましたら、何が存在するでありましょうか。その場合には、住み着けぬものもまた人間にとってもはや存在しないことになるでありましょう。そしてそうなると？　そうなると、あとはただ、きわめて新しいものからさらに最新最尖端のものへと狂気のように入れ代わっていく交替だけが、存在するでありましょう。人間は常にいや増しに高まっていくみずからの作り出すさまざまな作り物をもって、この最新最尖端のものを追跡していくのであります。住み慣れたものを救い出し、これを培うことを我々が覚悟いたしますならば、まさしくその場合には、上に述べたような可能性を前にして眼を閉じてはならないのであります。

我々は今日、世界の現実を規定しているものを、多種多様な形態において、到る所で常に目にしています。それは現代技術であります。現代技術は今やすでに全地球を一様に支配し、さらには地球外の宇宙空間の圏域すらをも支配しています。今日やかましく言われている低開発国民に現代技術のもろもろの成果や結果、そしてその色々な有用性を贈与しようと言いますす場合、次のような問題が起ってまいります。即ち、そうすることによって彼ら独自の固有性

と先祖伝来のものとが彼らから奪い去られ、破壊されてしまうのではないか、そして彼らはそのようにして彼らの住み慣れたものから住み着けぬものの中へ追いやられてしまうのではないか、という問題であります。しかし「開発援助」とはおそらく根本においては、高度に開発されたと称する諸々の民族や国家が、ただ次のようなことだけを目指して行なっている競走にほかなりません。即ち、そこで目指されていることは、できるだけ急速にして決定的に世界商戦――つまり世界が商戦の場になっているということ、世界＝戦争の一形態――の内に入り、そうすることによって、地球支配をめぐって争われる強国間の闘争において権力手段を獲得することであります。このような支配の形式は、無制限な技術国家によって打出されておると言えましょう。

技術時代に話が及びますのは、決して偶然なことではありません。技術時代自身が、その歴史におきまして謎のような狂乱に支配されておるのでありまして、この狂乱に駆り立てられて一切の現代技術は、常に自己自身を乗り超えていくのであります。まだ少し前までは、現代は「原子力時代」と呼ばれていました。この名前はすでに古くなってしまい、「ロケット時代」という名前がそれに代っております。一夜にしてまた別の名称が浮び上ってくるでありましょう。

誰でも、技術的生産の色々の現象について知っております。人々はそれらに驚きの眼を見張ります。しかしながら、このもの、すなわち、それによって今日の人間がますます高度に、かくも無制限な気ぜわしない活動状態へと挑発され出していくところのもの、そのものが真実には何であるか、それについては、誰も知らないのであります。人間をこのような仕方で圧倒しておりますものそれ自身は、単なる人間によって作られたものでは決してありえません。それ故、そのものは謎のようであり、また無気味でありますしかしまさしくこの無気味なものこそが、住み着けぬものを支配するものであり、また住み着けぬものを通して、人間に向って将に来たりつつあるものであり、人間の将来を規定しておるところのものであります。明日は単に今日の後に続いて始めて来るような明日ではなく、それはすで

に今日的なものの中を支配しておるのであります。

明日のメスキルヒは？　それは技術時代の組織網の中に巻込まれているでありましょう。現代技術の支配下にあり、またその現代技術によって惹き起された世界の変化のもとで、なおなんらかの意味で故郷がありうるか否か、そういう問が起ってくるでしょうが、この問は、単にこの町にとってだけではなく、また単に我国にとってだけではなく、また単にヨーロッパにとってだけではなく、この地球の人間にとっての問として起ってくるのであります。おそらく人間は故郷無きところに定住するでありましょう。おそらく、故郷への関わりとか故郷への動向は、現代の人間の現有から消え去るかもしれません。しかしまた、住み着けぬもの（不安住）が押し寄せてくる真只中でも、住み慣れたもの（安住）への新しい関係が、準備されることがあるかもしれません。おそらく我々の祝っているような種類の祝祭こそは、このような準備に協力することができるでありましょうし、かくすることによりまして、それは明日というものに対するその意義を獲得することができるでありましょう。少なからぬ人が、このことについて疑いをもつかもしれません。それは、住み着けぬものにして無気味なるものの優越した力が、故郷へ向うどのような動向をも阻むように見えるからであります。しかし、真実のところ、事態は全く異っているのであります。

我々の言葉では、故郷への動向は郷愁と名づけられます。郷愁におけるほど、故郷が故郷として押し迫って現前してくる場合は、他に見出すことができません。しかるに、今日の人間はいたる処でわが家にいると共に、どこであってもわが家にいるのではないが故に、まさしくそういう今日の人間にとっては、郷愁というものが死滅してしまっているかのように見えるのであります。郷愁がしばしばこのような見かけを呈するとは申せ、現代の人間が故郷とか郷愁をもはや知ってはいないというような主張に対しては、我々は用心せねばなりません。なぜならば、故郷への動向は今なお生きているのであり、しかも、我々がその動向を察知することが最も少ない場合に、最も多く生きているのであります。もちろん、この場合生きていると申しても、我々がそれに注意を払うことはほとんどないような不

思議な仕方で生きているのでありますが。

人間が絶えず住み着けぬものの中へ逃走しているその処において、郷愁が生きているということ、このことについて我々は、充分にそして長く時間をかけて考えてみましょう。この場合、住み着けぬものは人間を楽しませ、魅惑し、その人間の時間を満たして、その人間のために時間を短縮します。と申しますのは、時間は人間にとりまして絶えずあまりに長いものとなるからであります。人間は自分からは、そして単独では、彼の自由な時間をもはやもてあましています。このことは何を意味するでしょうか。きわめて注目に価することを意味します。即ちそれは、今日の人間は何事に対してももはや時間をもっていないのですが、自由な時間をもつや否やただちに、時間は彼にとってあまりに長いものとなるということです。今日の人間は、気晴らしで時間を短縮することにより、長い時間をつぶさねばなりません。気晴らしになる（束の間の）ものが、（間延びした）退屈を取除くとか、あるいは少なくともそれを覆い隠したり、忘れさせたりする役割を果します。それはどのような退屈でしょうか。時として浮び出てきて、また急速に過ぎ去っていくような退屈、つまり我々が何か一定のもの、一冊の本とかある映画とかある講演とかに退屈させられる、即ち空虚にさせられ不必要に長々と引き留められる場合に、我々を襲う退屈、そういう退屈ではありません。

こういう種類の退屈なものとその退屈さとでありますならば、我々がこれに打克つことは容易であります。しかし「何となく退屈だ」と我々が言います時、我々のいっている退屈さに関しては、事情は全く異っています。我々はそこでは、我々を退屈させる何か一定のもの、あれこれの物とか、誰彼の人とか、あれこれの出来事などは何も見出しません。この「何となく退屈だ」ということにおいては、我々に呼びかけてくるようなものはもはや何もありません。一切が退屈となります。一切が同じように値打ちがあり、同じようにつまらないのであります。と申しますのは、ある底深い退屈が、我々の現有を貫いて気分づけているからであります。

我々のあり方は究極のところ、ある底深い退屈が我々の現有のもろもろの深淵のうちを霧の這うようにあちこちと

流れている、という風ではないでしょうか。
　この問を我々は問います。一体何のために、まさしく今、故郷の夕に当って（このような問を）問うのでしょうか。それは、現代の技術的世界に属する住み着けぬものの中にあって、それにもかかわらずなお故郷が有るか否か、そして有るとしたらいかに有るのかということ、そのことについて我々がしばらくの間沈思するからであります。故郷はなお有り、そして我々に押し迫ってきます。ただし、尋ね求められるものとしてではありますが。なぜならば、住み着けぬものにおいて、珍奇にして刺激的な魅惑的なものが日ごとに我々に提供する時間つぶし、そういう一切の時間つぶしの中へ我々を追い込むのは、おそらく底深い退屈という、ほとんど注目されない根本的な気分であるからです。さらにその上、おそらくこの底深き退屈が――時間つぶしに対する病的欲望という形において――故郷へ向うところの隠れた動向であり、即ち、隠れておって、自認されていない、脇へずらされた、しかし避け難いところの、故郷へ向う動向であります。即ち、それは隠れた郷愁です。我々の言葉は、我々が思っているより以上に沈思して語っております。人が郷愁を抱く時、我々の言葉では、「彼は長い時間をもつ（一日千秋の思い）」という言い方をします。我がもつところのこの長い時間とは、そこにおいてはもはや何ものも我々に呼びかけてはこないが、しかし同時に、そこにおいては彼のものが尋ね求められているという、そういう長い間のことにほかなりません。そこで尋ね求められている彼のものとは、我々の全体を丸ごと呼び求めるという仕方で我々に自分を語りかけてくるところの、彼のものであり、その結果、時間は決して空虚ではなく、いかなる時間つぶしをも必要でなくなるという、そういう彼のものであります。
「間もなく」とは、短時間のうちにと言うことです。長い時間とは退屈を意味します。底深き退屈は、尋ね求められる故郷へ向うところの隠れた動向でありますが、かかるものとしての底深き退屈と、技術的世界に属する住み着けぬものとは、おそらく互いに相依相属しているものでありましょう。なぜならば、どのような技術的装置でありまして

も、またその装置によって得られる色々な成果とか打開策のどれ一つをとってみましても、いかに高度に発揮された発明の才でありましても、さらにまた際限のない活動性でありましても、いずれも我々に故郷を贈与することはできないからであり、即ち我々の現有の核心において、我々を担って規定しており、我々を栄えせしめるところのものを、我々に贈与することはできないからであります。

底深き退屈、長時間、郷愁、これらは絶えず無言のうちに故郷への動向を証しており、故郷への不壊なる所属性を証しております。

それ故、住み着けぬものといえどもその一切の内で、覆われてではありますが、尋ね求められる故郷が我々に向って将に来りつつあるのであります。故郷はこのような形で常に繰返し我々の心を触れ動かしておりますので、我々は故郷を出迎えねばなりません。しかし、どのようにしてでしょうか。それは、我々が由来する源であるところの彼の ものを、保有せんと志すという仕方においてであります。この由来に対しても、それを示すしるしがあります。

我々のように老いたるあるいはまた年取ったメスキルヒの者たちが我々の友人や親しい人や知人に再会しようと思うなら、すでにその中の少なからぬ人々を墓地――すなわち安らぎの庭　に訪れねばなりません。この安らぎの庭という言葉は、我々の心に語りかけてくる言葉であります。しかしさらに一層多く語りかけてくるのは（やはり墓場を表わす）「神の畠」という名前であります。これはおもむろに廃れて行きつつある名前であります。この言葉は種種の解釈を許します。たとえば次のように解釈できます。この神の畠という畠には、かつてあったものに対する思出が常に新たに蒔かれると。従ってこの畠には、父母の家と幼き頃への回想が育ちますし、それとともに、癒やしうるものを恵み、実り豊かなものと留まりつづけるものを、そして時にはまた意味深きものをも恵むところの、一切の力と能力とへの回想が育ちます。我々に向って将に来たりつつあるところの住み着けぬものを、我々は由来に基づいて出迎えねばなりません。そのようにして我々は、騒ぎ立て荒れ狂っているものに対して、静けさと抑制をもたらす

のです。そのために、メスキルヒの巨匠と呼ばれる画家の作品の展覧会が、今度の町の記念祝典の中心を形成するのです。この展覧会こそ本当の「機縁」なのでありまして、すなわち本来の意味での祝祭ということになるのでありま す。なぜならばこの作品は、単に絵の美しさを喜んだり、巨匠の芸術上の業績に讃嘆したりすることだけを我々になさしめる機縁となるのではないからであります。即ちこの展覧会は、この作品に面することにより安らぎと落ち着いた集中の中へ、即ち住み慣れた家郷のものの中へ立ち帰り行く道を見出すための、機縁となるのであります。それ故に、我が町の町長さんがこの展覧会を催そうという考えを抱かれたのみならず、これを実現されましたことは、町長さんの高き功績であります。同様に、コンラーディン・クロイツァーの新たに発見された管絃楽用弥撒曲の上演は、住み慣れた家郷のものがもっているところの静かに統べるもろもろの力への呼び返しとなるのであります。最後に、私は次のような一言をさしはさんでおくことをお許し願いたい。それはグレーバー大司教のことです。あの方は当時コンスタンツの市教会の主任司祭でありましたが、十七歳のギムナジウムの生徒であった私に、一冊の哲学書を贈って下さいました。その書物は、私の思惟の道の全体にとって決定的なものになりました。我々が静寂の中に働くものをただ心して養い育てさえすれば、このように一つのことは他のことの内へと互いに入り込みあうのであります。

住み着けぬものの真只中で、我々は住み慣れた家郷のものへの還帰を遂行いたします。このような帰郷は――注意深くそして慌てないで、その帰郷の道を踏みはずしさえしなければ――このような帰郷は、住み着けぬものの中へどのように引っ張り込まれようとも、常に新たにそれを追い越すことを能くするのであります。

正しく理解され、また本当の意味で我物にされたところの昨日のもっている快癒の力、そういう力を我々は、明日への省慮によって呼び覚ますのであります。我々はこのような道をたどることによって始めて今日に到達いたします。その今日を我々は将来と由来との間において耐え抜かねばなりません。このような耐え抜きが我々を助けて、どのような変動に対しても揺がぬもの、そういうものの内に立ち続けることを可能にするのであります。

夕──省慮の時、沈思の瞬間。思惟は確かに真剣な事柄でありますが、しかし同時に、祝祭の事柄であります。なぜならば、思惟のうちでは、真に有ると言えるものの内への洞察が、解き放たれる即ち祝われる、からであります。省慮は陰欝ではなくて、晴れやかさであり、それにおいては一切が広闊として晴れ渡り、明るくなり、そして透きとおってきます。

従って、これまで申しましたことも、この夕に故郷の町の真ん中に点(とも)された一つの小さな明り、そのような明りにほかならないことを望んでいるのであります。故郷の町の住民たちは、彼らの家をこんなにも華やかに、そして心をこめて花で飾りました──これもまた一つのしるしであります、即ち、故郷の町の住民たちが正しく住まうことを培わんと志していることの、一つのしるしであります。

この点された小さな明りがどれほど長く輝くか、どれほど速やかに消え去るか、そのことは、楽しい遊びと親しみにみちた会話のために本日の故郷の夕に集まりましたところの、我々各自次第であります。

(竹市明弘訳)

## 二 アブラハム・ア・サンタ・クララのこと

メスキルヒの同窓会での話(一九六四年五月二日マルティン講堂にて)

同窓生の皆さん、ならびに同郷の皆様!

「……藁(わら)屋根の下に生れた者は皆、頭の中が藁しべみたいに空っぽだとは限らない。」

この言葉を書き残した人も、このメスキルヒの町の学校の生徒でありました──と申しましても、前期ギムナジウ

ムの生徒でもなければ、実業学校の生徒でもなく、高等小学校の生徒であったわけでもありません。彼は今を去る三百十年前にメスキルヒのラテン語学校に通っていたのであります。この生徒はクレーンハインシュテッテンの出でありました。そこで彼は一六四四年、つまり三十年戦争終結の四年前に生れたのであります。彼はその地の葡萄園主の息子でありました。彼の名はヨーハン・ウルリッヒ・メガーレ。本日の同窓会におきまして、このメスキルヒのラテン語学校の生徒と席を共にいたしますことは、この会にたぶんふさわしいことであると存じます。

「……藁屋根の下に生れた者は皆、頭の中が藁しべみたいに空っぽだとは限らない。」この言葉はとりわけ、その生徒ウルリッヒ・メガーレに当てはまるのであります。と申しますのは、間もなく彼はメスキルヒを去ってインゴルシュタットのイエズス会の学校に入り、十六歳の時そこを去ってザルツブルクに赴き、そこでベネディクト会(一)の修道僧に師事して、ギムナジウムの課程を了えたのであります。ザルツブルク時代に、ギムナジウム生徒のメガーレは、ベネディクト会の若い神父オットー・アイヒャー、学識高く視野の広い、詩学と修辞学の教師でありましたこの人の中に、自分の真の教師を見出しました。この人は、彼の全生涯と全活動とに決定的な影響力を及ぼしつづけたのであります。ここには、今日あまりにも馬耳東風と聞き流されることの多い、ある古き経験の真なることが確かめられております。私が言わんとしますのは、学校教育において決定的な力をもっているのは、教師という生きた模範であって、教案などという死んだこしらえ物ではない、ということであります。

ザルツブルクを後にして、学生ウルリッヒ・メガーレはウィーンを目指して旅立ちました。彼はそこウィーンで、十八の歳にアウグスティヌス会(二)跣足僧団にはいり、アブラハム・ア・サンタ・クララという法名を選んだのであります。

私たちの町は少し前に、ホーフガルテンの裏通りの一つをアブラハム・ア・サンタ・クララ通りと命名しました。一六六六年に得度式を受けてから、アブラハムは説教師としての活動を開始しました。とかくするうちに神学博士

の学位を取得したこの青年僧は、早くも時の皇帝レオポルド一世の目に止りました。皇帝は、この三十三歳になるかならぬかの若い僧侶を、宮廷説教師に任命したのであります。爾後数十年の間にアブラハム・ア・サンタ・クララは力量を発揮し、ついに彼の時代の最も有力の説教師となり、その著わすところの書物は争って読まれるに至りました。彼の属する修道会の内部での実り多い活動を、彼は世間での大きな教化活動に結びつけたのであります。一六八〇年に、神父アブラハムは彼の属する修道院の長となり、十年後には、アウグスティヌス会の管区長になりました。二度にわたるローマ旅行は、彼に多くの経験と知見とをもたらしました。一七〇九年にアブラハム・ア・サンタ・クララは世を去りました。享年六十五歳でした。

こうした彼の経歴の味気ない羅列の背後には、ある天命が蔵されております。その天命のもつ独自性と意義とは、彼の天命が自らを全うした時代というものを我々が目のあたりに歴々と髣髴せしめる場合にはじめて、これを識るのであり、その真価を認め得るのであります。

この時代の主要な趨勢を二つばかり簡単に挙げてみましょう。第一に、十七世紀後半、つまりヴェストファーレンの和約が結ばれて以後もなお、真に平和な時は決してありませんでした。大戦が後に遺した荒廃と困窮とに加えて、新たな戦争や脅威、飢餓や悲惨が踵を接して到来しました。異国の軍勢が国土を蹂躙しました。ウィーンではペストが猖獗をきわめました。トルコの軍勢が市の城壁に迫ったこともあります。戦争と平和、死の恐怖と生きる歓び、それが全くの背中合せであったのです。それ故、アブラハム・ア・サンタ・クララは、この時代に寄せて書きました。

「我が国は人の心は温いが貧しい、いつの日か神よ、これを憐れみ給え、それにここでは、平和と戦争との隔たりはザクセンハウゼンとフランクフルトとの間ほどより無い。」(『立て、立て……』)(三)

第二に、十七世紀後半には、世界を創造的に肯定し形成しようとするある新しい精神 ―バロックの精神が目覚めたことであります。

アブラハム・ア・サンタ・クララの生涯の最後の十年は、偉大な作曲家バッハやヘンデルの青年——ないし少年時代に当っております。

その同じ時代に、偉大な建築家たちが彼ら自身の道を歩みはじめております。オットーボイレン、ヴァインガルテン、ヴァイセナウ、シュタインハウゼン、ビルナウにあるバロック教会は、この人達の仕事であります。

その同じ時代に、現代の原子物理学や核物理学と区別して、今日では古典物理学と呼ばれております近代物理学の、基本的な諸認識が、仕上げられたのであります。

アブラハム・ア・サンタ・クララの直接の同時代者に、ヨーロッパ哲学における巨人の一人、ライプニッツがおりました。彼ライプニッツに特に目をかけていたパトロンは、ほかならぬレオポルド一世、神父アブラハムを宮廷説教師に任命したその人であります。この両者、すでに当時の名士でありましたこの説教師と哲学者とが、かつてウィーンで相会したことがあったか否か、それは今日わかっておりません。

「学問のない人間は」とアブラハム・ア・サンタ・クララは言っています、「星のない空、核のない実のようなものだ。神ですら驢馬の頭を愛し給わぬ」と。博学なる神父アブラハムは、しかしながら、彼の全情熱を、説教とたいていは彼の説教を収めた著作の執筆と手入れに、注ぎ込みました。

アブラハム・ア・サンタ・クララの語りまた書いた言葉は、豊かな人生経験、彼の時代の諸状勢とその運命とに観入る醒めきった眼、社会のあらゆる階級と民衆のあらゆる階層とを知悉した非凡な人間知、から出ております。彼の語り、また書いた言葉は、ある内的な自由から、自分自身に対しても、否、まさしく自分自身にこそ捉われぬ自由の境涯から発しております。何者にもたじろがぬ勇気をもって、彼は語りかつ書いたのでありました。

彼が語りまた書いた言葉には、鋭い批判があります。必要とあれば辛辣な嘲笑も辞しませんでした。とは申せ、彼は決して、いたずらに聴衆や読者を娯しませようとして機智を弄する徒輩ではありませんでした。むしろ彼は、何を

語るに当っても、つねに教化に心を砕き、世を案じつつ思量を凝らしたのであります。彼が語りまた書いた言葉は、どんな局面にも悠揚として対応できる高い立場から発しております。

ある時、彼は御婦人のモードを説教の俎上に載せたことがありました。当時の衣裳は、彼の言をかりて申しますならば、「背中を半分むき出しにした」ようなものでありました。歯に衣着せずに彼はこれを叩いたものですから、なかんずく帝都の宮廷社交界に憤激の大嵐が巻き起ったのであります。上司の仰せに従って前言の取消しを彼は余儀なくされました。次の日曜日にはとりわけ大勢の聴衆が——なかんずく彼の声望を嫉む輩が——この若い坊さんが止むなく皆に陳謝する場面に居合せようと、われもわれもと教会に詰めかけたのであります。

神父アブラハムは、恒例の説教を了えて壇上に在ることなおしばし、やおら口を開いて申しました。

「私はこの前の説教の途中でこう申しました、当世流行のモードに追随しておられる御婦人方は、熊手で引っ掛けられるにも値しないと。私は今前言を取消して言い直します——この御婦人方はまさしく熊手で引っ掛けられるに値すると。」

二つの異常な出来事——一六七九年、九ヵ月にわたってウィーンで猖獗を極めたペストと、一六八三年、トルコ兵によるこの市の包囲——がきっかけとなって、彼は当時彼の行った説教を書物にもして出そうという気になりました。これらは彼の著作中最も重要なもののうちに数えられます。そのうちペストに関説した冊子は『ウィーンよ、それを銘記せよ』と題されております。もう一冊の表題は次の通りです、『立て、立て、汝ら基督者よ』

アブラハム・ア・サンタ・クララは、ドイツの言葉を他に例を見ないまでにこなしきり、多様な——独創的な仕方で自家薬籠中のものにして、語りまた書いたのでした。そこにはバロック時代の特質がよく現われております。こうした言葉づかいの少なからざるものは、今日の我々には、技巧に走りすぎるとまでは言わぬにしても、言葉に負担を掛けすぎる、言葉に背伸びを強いている、という感がいたします。しかしながら、その多くは、彼の時代の文体、も

っともこうした文体を打ち出すに当っては、彼の力も大いにあずかっているのですが、当時の文体としては別に珍しいものではありません。

彼が何をどういう風に語っているのか、そこのところに心を留めて見ますならば、彼の言葉がもっている独特の力や豊かさが、幾分なりとも感得されるのであります。

このことを識得いたしますには、著作『ウィーンよ、それを銘記せよ』の表題全体を一字の遺漏もなく聴き取るなり、あるいはまた、この表題の活字の組み様が見事に形象化されているのを見るなりしさえすれば、それだけですでに十分であります。表題は、バロック教会の説教壇の建築様式のように表現されているのであります。

ウィーンよそれを銘記せよ
すなわち
荒れ狂う死に関する
つまびらかな
記述
その
名も高きオーストリア国首都
かけまくもかしこき
王城の地にて
1679年
之を著わす
知と良心とに関する
教説を
併せ
付録す，窮迫に曝されしこの町この時
の只中にて
著者
改革派アウグスティヌス会跣足僧
帝室説教師
神父 アブラハム・ア・サンタ・クララ
1680年 ウィーン
大学印刷部
ヴィヴィアンにて
之を刷る

それでは、アブラハム・ア・サンタ・クララその人の言うことに聴くことにいたしましょう。その際、私たちがどういう点に注目すべきかは、その都度、簡単に申し添えることにします。アブラハム・ア・サンタ・クララは、形象を使って思惟します。形象を通して、彼は自分の言おうとしていることをじかにまざまざと見させるのであります。そうですからウィーンがペストに襲われた幾月かの間における衆多の人々の死を取り上げた説教では、次のように言われております、すなわち、

「私は見て参りました、死は草刈り人であります。大鎌を振って背の低いクローバーばかりか、丈なす草まで刈り取るのであります。私は見て参りました、死は庭師であります。地に屈（かが）まる菫草（すみれ）を摘み取るばかりか、我が物顔に生い茂る飛燕草（ひえんそう）まで根こそぎにするのであります。私は見て参りました、死は球戯者（ボウラー）、それも実に無作法な球戯者（ボウラー）であります。九柱戯（ボウリング）(四)をするのにきちんと標柱（ピン）を並べません。そうして農夫を倒すだけで足りずに、王様まで狙います。私は見て参りました、死は雷電であります。月影洩る藁ぶき小屋にも、夜をあざむく王侯の邸宅にも、所嫌わず落雷するのであります……私は見て参りました、肉体を、いや肉体ではない、私はむしろ物体と申したい。いや物体でもない、私はむしろ骨と申したい。いや骨でもない、私はむしろ塵（ちり）と申したい。いや塵でもない。私は申したいのです、それは無、王冠を戴いた皇帝や諸侯の無であると。」

話手が前言を打ち消すたびごとに、歩一歩と彼は調子を高め、そうして緊張を高めて行きます。このようにして彼は、生ける肉体から死せる物体へ、物体からただの骸骨（がいこつ）へ、骸骨から塵埃へ、塵埃から無への顚落をつきつけてみせるのです。

このすぐ後に、さらに感銘深い人間の形容が続いております。彼はこれを次の言葉で言い表わすのであります。「人間――この身の丈五尺の無」と。この言葉はどこか自己矛盾的なものを含んでおります。と申しますのは、無はもとより何らの延長をも有しません。従って、無が「五尺の長さ」でありうるわけはないからであります。しかしな

から、まさしく無と五尺の長さとのこの矛盾が、真実を語っています、地上での大きさとそのもつ意義の空しさとは形影相伴うものだという真実を。

アブラハム・ア・サンタ・クララの言葉がもっている造形力、彼が言葉の形成に当って示す高度の技巧、この技巧によって彼は自分の思う方へと人々を引張って行くのでありますが、こうした造形力と技巧とを示す今一つの例は、著作『ウィーンを鎮めよ』の中に見出されます。この著作は、ペストの一年後に書かれました。

この中で彼は言っています、すなわち、

「オーストリアの国人は、彼らの大昔からの国章を見ますと、五羽の雲雀(ひばり)を描いております。」(アブラハム・ア・サンタ・クララは、下オーストリアの紋章にある五羽の鷲(わし)のことを言っているのであります。思うところあって、彼は鷲を雲雀に代えて言葉を続けます。)「こいねがわくばこの国の人々(オーストリア人)、とりわけ第一にウィーンの人々が雲雀の流儀を身に着けられんことを。」(ということは、つまり彼らが雲雀の流儀にならって生きよということであり、雲雀の流儀にならって生きるとは、取りも直さず、愛らしくも晴やかな生ということであります。)「と申しますのは、雲雀はとりわけ畠を愛好いたします。でありますから、雲雀を見たい、雲雀の囀(さえず)りを聴きたい、(雲雀を捕えたい)と思う人は、畠へ足を運ぶのであります。畠は雲雀の塒(ねぐら)であり、雲雀の糧秣庫(りょうまつこ)であり、雲雀の合唱壇であります。心から私は願わずにはいられません、ウィーンの人々が雲雀と同じように畠を愛し、畠を訪ね、ここで畠と申しますのは、神の畠、つまり墓地であります、そこで故人となられたキリスト信者の上に思いを致して下さったならば……と。」

「ここで畠と申しますのは、神の畠、つまり墓地であります」。この言い廻しを突如として急転直下に言うことによって、彼は聴衆を雲雀の晴れやかな合唱の場(にわ)から思いもかけぬ墓地の厳粛な静寂の内へと移し置くのであります。

これとよく似た遣(や)り方で、次々と問いを畳みかけて行きながら、聴衆の心にある期待を喚び起した上で、突如とし

てこの期待とは正反対のことを引き出してこの期待を打ち破るということを彼はやります。説教師はこう問います、すなわち、

「グレゴリウス・マグヌス(五)をして聖人たらしめ浄福にあずからしめたものは何でありましょうか。本当はお金ではないでしょうか？　カロルス・マグヌスをして聖人たらしめ浄福にあずからしめたものは何でありましょう？本当はお金ではないでしょうか？」

もちろんお金ではないと、聴衆は思います。聖人たることと浄福にあずかることは金で購えるものではありません。説教師は言葉を続けます。

「マルティヌス、エリザベータやその他数え切れぬほどの人たちを聖人たらしめ浄福にあずからせたのは何でありましょうか。本当はお金ではないでしょうか――この人たちが同情の心から貧者に施したあのお金ではないでしょうか？」

こういう次第で、予期に反してお金が至福にあずからしめるものとされるのであります。と申しましても、もちろん、それは人から掠め取ったお金ではなく、私たちが神に献げるお金であります。

金銭のことを、アブラハム・ア・サンタ・クララはたびたび言っております。それについて彼の言っておりますことは、今日でもまだあてはまります、すなわち、

「曲がったものをまっすぐにする、粗野なものを控え目に（すなわち温順に）する、劣ったものを立派にする、右のものを左にする、老いたるものを若くする、冷たいものを暖たかくする、軽いものを重くする、浅いものを深くする、低いものを高くする、厭わしいものを好ましくする、これは全く大層な上にも大層なことである。だが、お金はこれをみんなやってのけるのだ。」

彼の言葉の形象的な性格は、それ故、決して単なる修辞ではありません。この性格がかえって、彼の語る事柄には

じめて、その事柄にかなった明確な規定性を与えるのです。
彼の著作の表面しか読まない人々は、アブラハム・ア・サンタ・クララはただ言葉をもてあそんでいるだけだ、という俗見に傾きがちであります。しかしながら事実はそうではありません、彼は言葉をもてあそんでいるのではありません。彼は言葉に聴き従っているのです。
押韻とか、語や綴りの間の等音とかはきわめて精巧に(アブラハムによって)受け留められており、従ってそれらは話手の言わんとすることを、たちどころに歴々と目のあたりに呈示して見せるのであります。神父アブラハム・ア・サンタ・クララは書いています、すなわち、某将軍がトルコ兵の「首をばったばったと打ち落し、生首(Köpf)や辮髪(Zöpf)が壺(Töpf)をころがしたようにあたりにごろごろころがっていた」と。
語呂合せも、言葉それ自身が提供する底のものならば、人生訓をずっとたやすく記憶に刻みつけるのに力になってくれるものであります。こんな言葉があります。
「世の多くの親たちは、我が子にしげしげと見惚れて(sich vergaffen)盲愛したびたび猿のようになるものだ。」
あるいは、
「身についた芸(Kunst)は半ポンドでも、他人の好意(Gunst)百ポンドに優ると知れ。」
しばしば神父アブラハム・ア・サンタ・クララの言葉づかいには、語のもつ多義性が働き出ております。たとえばこんな具合に、
「誰一人としてそれを頼りにすること(sich verlassen)ができないようなもの、そんなものは私は喜んで捨てる(verlassen)。」
つまりここでは、放棄するという意味での「投げ出す」と、何かに頼るという意味での「自分を投げ出す」との二義性がそれであります。ある場合には彼はただ一つの動詞を用いて、いくつかの文肢から成る文章を草しております。

しかもこの文章は、彼の根本思想を言い表わしているのであります。その文章は次の通りであります、すなわち、

「死ぬ前に死ぬ者は、死ぬ時死なぬ。」

この文章の言わんとしていることは、こうであります。死が訪れる前にすでに世俗の物事から解脱している者は、滅びの時が来ても有ることをやめない。もう一度あの文章を繰り返しましょう。「死ぬ前に死ぬ者は、死ぬ時死なぬ。」そこへさらにアブラハム・ア・サンタ・クララは、こう言葉を続けます。

「日々に死ぬというこの術を体得するには、一足の靴以上の何物かが、一領の僧衣以上の何物かが、カプチン会(六)の僧衣以上の何物かが、要る。」(死者の礼拝堂)

正反対のことを言っている押韻語同志の間の等音は、話に鋭い形を与えます。たとえば、

「人間は花だ、とあなたは言う、今日は乙女の胸(Busen)に挿されて、明日は箒(Besen)にかかって散るという。

人間は絃だ、とあなたは言う、ある時は優しい調べを奏で(klingt)、ある時は惨めにとぶ(springt)という。

人間は時計だ、とあなたは言う、その指針はある時は一時(eins)のところにとどまり、ある時は何時のところにもとどまらぬ(keins)。」

しかしながら最後に、私たちは、神父アブラハム・ア・サンタ・クララの言葉の内には、ある高い詩的な力が活動しているという事実を認識しなければなりません。この力は、彼が生々たる造化の妙を形象化して見せます場合に、一番はっきりと顕われてきます。たとえば、次のように書いている場合であります。

「樹々が老翁にも紛う真白い綿帽子をかぶる寒い冬に、この間まで銀色に光って流れていた小川が凍てついて一足も踏み出せずにいる寒い冬に、高い処も低い処も、つまりは山も谷も、白妙の雪の衣に包まれている寒い冬に、小鳥たちが身は羽毛にくるまりながらも、それでも霜置く寒さを厭って永く歌をやすめている寒い冬に、一人の

旅人が大きい森を抜け、小暗い林を通って旅路を急いでいた。」
春を見る目を私たちに授けてくれますのは、次のようなテクストであります。ここではアブラハム・ア・サンタ・クララは、雲雀(ひばり)のラテン名を解釈しております。
彼は書いています。
「雲雀はローマ人の間ではアラウダという名を得ている。」神父アブラハムは、このもともとはケルト語であるアラウダを「頌鳥(ことほぎどり)」と訳しております。これはもちろん言語史的には誤りでありますが、詩的には比類なき訳であります。彼が雲雀をこう名づけますのは「羽あり翼ある仲間のうちで雲雀ほど神の頌歌(ほめうた)をいそしみ歌うものはないからである。それというのも、雲雀は地を飛び立って天高く舞い上り、到る処の天の高みでまこと可憐な野の歌を囀り(さえず)はじめるや、あえかな美声を顫わせて(ふる)ソロ（独唱）で息つく間(ひま)も惜しんで神を讃え、神はわれらを創造り(つく)給い、われらを保持し給い、われらを養い給うと、悦ばしい神の栄光をことほぎ歌うがためであり、だからしてアラウダ（という言葉）がその名をア・ラウデから（つまりわが国語で言えば「頌歌」から）汲み取って来たということは理由(いわれ)のないことではない（雲雀が「頌鳥」という名をもつのはこの故であります）。」
しかしながら、アブラハム・ア・サンタ・クララが描いてみせた、最も驚嘆すべく最も美妙な詩的形象は、おそらく白鳥を歌った次の言葉のうちにあります。それはこうであります、
「来たれ、こなたへ、御身ら銀白の白鳥よ、翼もちて、雪にもめげず、水面(みなも)に遊弋ぶ(あそ)白鳥よ。」
この形象を正しく観るためには、アブラハム・ア・サンタ・クララが他の箇所で雪について言っていることに心を留める必要があります。彼は問うています、
「汝(なれ)はそも知らずや、人間(ひと)の生命(いのち)はまこと淡雪(あわゆき)のごとく、白爪草のごとく、永らうるに由(よし)なきことを。」
人は誰でも知っています、雪は水に落ちれば融けて消えて行くことを。その反対に、白鳥はまさしくその羽毛に純

一な白さを保ちもっております。ですから白鳥は、いわば雪を担って水面を行くのです。遊弋しつつ白鳥は雪が水に融けて沈み行かぬよう守ってやります。水面に浮ぶ白き白鳥の動きは、この上もなく無常な移ろい行くもののうちにある移ろわぬものを表わす形象であります。それ故、アブラハム・ア・サンタ・クララは喚ぶのであります。

「来たれ、こなたへ、御身ら銀白の白鳥よ、翼もちて、雪にもめげず、水面に遊弋ぶ白鳥よ。」

こういう言葉は、これを正しく聴き取り、とことんまで考え抜くならば、世上しばしば人の世の営みを呪咀し、もっぱら死と悪魔とを語る喧しき田夫野人と思われているこの人が、本当はどういう人であったのか、そこのところをはっきりと観て取るのに、丁度うってつけであると申せましょう。

クレーンハインシュテッテン出身のメスキルヒ・ラテン語学校生徒ウルリッヒ・メガーレがたどりました道――メスキルヒ、インゴルシュタット、ザルツブルクを経て――ウィーンに至る道、気候の厳しいホイベルク（七）の一寒村からハプスブルク・ドイツ帝国の首都へ上った彼の道は、ある意味深い徴であります。何の徴？　でありましょうか。藁葺きの山家より身を起し、宮廷の栄耀を身に享けるにまで至った栄達の徴、無名のラテン語学校生徒から説教師として、はたまた文筆家として名を成すに至るまでの立身出世の徴、と思われることでありましょう。

私は思います、否、と。ウルリッヒ・メガーレの歩んだ道は、至誠と峻厳、アブラハム・ア・サンタ・クララがわが身に定められた使命に従うにこれをもってしたところの、至誠と峻厳との徴であります。ここのところによくよく心を留めますならば、今この同窓会におきまして、私たちはメスキルヒの一学校の昔の生徒と相会したというにとどまらず、私たちの人生の教師にして言葉の師匠に出会ったのだと申すことができるのであります。（下村鍈二訳）

注

（一）ヌルシアの聖ベネディクトゥス（四八〇―五四三）が五二九年頃モンテ・カッシノにおいて起草した修道会則に遵う修

道会。

(二) 八世紀に創設された修道会で、聖アウグスティヌスの著作に基づいて立てられたアウグスティヌス会則に遵う。

(三) ここで言われているフランクフルトを右岸の旧市街ととれば、ザクセンハウゼンはその対岸であり、平和は戦争とわずかに河一筋を隔てて相対していることになり、ザクセンハウゼンをも含む当時の全市域ととれば、平和はまさしく戦争の真只中に在ることになる。

(四) 九柱戯(ケーゲル・シュピール)は古くオランダに始まる民族遊戯。今日わが国でも盛んなボウリングはアメリカ式の十柱戯(テン・ピンズ)である。

(五) グレゴリウス一世（五四〇―六〇四）ラテン教父の一人。五九〇年に法皇となり、法皇世襲領の基礎をつくり、法皇権の政治的地位を樹立した。

(六) フランチェスコ会の一派。一五二五年創設。フランチェスコ会の伝統を守り無一物に徹する。

(七) ユラ山脈の走っているシュワーベンの一地方。その中にメスキルヒやクレーンハインシュテッテンがある。

# 執筆者紹介（執筆順）

**西谷啓治**（にしたに・けいじ）　明治三十三年（一九〇〇）石川県に生まれる。大正十三年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在京都大学名誉教授、大谷大学教授。『根源的主体性の哲学』『神と絶対無』『ニヒリズム』（以上弘文堂）『宗教とは何か』（創文社）などの著書がある。英文雑誌 "Eastern Buddhist" の編集をして世界の仏教研究者と研究の交流をはかっている。

**林　恵鏡**（はやし・えきょう）　明治二十九年（一八九六）三重県に生まれる。臨済宗東福寺派管長、同僧堂師家。室号、無価室（妙心僧堂時代は松蔭軒）。柏蔭室池上湘山の道力を慕って、妙心僧堂に掛錫。その遷化後ひきつづき柏巌窟平元徳宗の室に入り、その印可を得て徳宗下唯一の法嗣となる。師の遷化後、若くして妙心本山僧堂の師家となったが、事あってこれを辞し、のち迎えられて東福寺派管長となり、現在に至った。その人となり外柔内剛、今日済下の「師家中の師家」と称せられる。戦時中、雲水の勤労動員を要請された時、雲水は専心打坐工夫すべきものであるから、自分が代りに奉仕に出ようといって拒否されたという逸話がある。法嗣に、妙心天授僧堂文光、聖福寺故戒応、恵林寺会元、大降寺澄光、妙心大衆禅堂宗詮等がある。

**久松真一**（ひさまつ・しんいち）　明治二十二年（一八八九）岐阜県に生まれる。大正四年京都大学文学部卒業。仏教哲学専攻。京大教授を経て、現在京都市立美術大学教授。『東洋的無』『起信の課題』『茶の精神』『禅と美術』（以上弘文堂）などの著書によって、海外にも禅者として知られている。居士の団体であるF・A・S協会や茶道の心茶会を主宰している。号抱石。

**森本省念**（もりもと・しょうねん）　明治二十二年（一八八九）大阪市に生まれる。大正四年京都大学文学部卒業。西田幾多郎門下の禅者として久松抱石と並び称される。居士として早く相国寺独山に参禅、つづいて大耕の室に入り、印可を得て大耕に嗣法。室号、孝慈室。孝をもって聞え、老母の身辺に仕えること多年、仏飯をもって母を養うを潔しとせずして居士身のまま、ほとんど寺男同然の修行生活のかたわら、二、三の大学に教鞭をとったこともある。のち妙心寺派の僧籍に入り、相国寺大耕の室を罷参ののち、母と共に戦禍を伊深正眼寺に避けたが、先師独山の師、天龍峨山の禅の淵源を探すべく、正眼寺逸外の室に請益もした。そののち独山下の師兄、梅谷香州の遺嘱によって、長岡禅塾の師家となり、京洛の禅界に徳をもって鳴る。故鈴木大拙博士がその晩年最も尊重された禅匠である。

**増谷文雄**（ますたに・ふみお）　明治三十五年（一九〇二）福岡県に生まれる。大正十四年東京大学文学部卒業。宗教学専攻。現在大正大学教授。『仏教とキリスト教の比較研究』（青山書院）

『親鸞・道元・日蓮』（至文堂）『経典のことば』（修道社）『仏教百話』（筑摩書房）他多数の著書がある。

**新田大作**（にった・だいさく）　大正十三年（一九二四）東京に生まれる。昭和二十三年東京大学文学部卒業。中国哲学専攻。現在東京都立戸山高校教諭。「中国思想の基本的性格―その形象性について」「古代中国数学の数論における老子の〈一、二、三〉」などの論文がある。

**阿部正雄**（あべ・まさお）　大正四年（一九一五）滋賀県に生まれる。昭和十九年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在奈良教育大学教授。カント、親鸞、道元などに関する論文その他、"The Idea of purity in Mahāyāna Buddhism" などの英文論文がある。

**斎藤義一**（さいとう・ぎいち）　大正十年（一九二一）山形県に生まれる。昭和十八年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在大阪大学教授。A・シュヴァイツァー『カントの宗教哲学』（共訳、白水社）、G・マルチン『数理哲学の歴史』（理想社）などの訳書がある。

**上田閑照**（うえだ・しずてる）　大正十五年（一九二六）東京に生まれる。昭和二十四年京都大学文学部卒業。哲学、宗教学専攻。現在京都大学助教授。「マイスター・エックハルト研究」（独文論文）、A・シュヴァイツァー『カントの宗教哲学』（共訳、白水社）などの著訳書がある。

**上田泰治**（うえだ・たいじ）　大正七年（一九一八）山口県に生まれる。昭和十八年京都大学文学部卒業。哲学、論理学専攻。現在京都大学教授。『知性と宗教』（法蔵館）『論理学』（創文社）、ホワイトヘッド『科学と近代世界』（共訳、河出書房）などの著訳書がある。

**辻村公一**（つじむら・こういち）　大正十一年（一九二二）静岡県に生まれる。昭和二十一年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在京都大学教授。ハイデッガー『有と時』（河出書房）『根拠律』（創文社）の訳の他論文「ハイデッガーの根本経験」などがある。

**唐木順三**（からき・じゅんぞう）　明治三十七年（一九〇四）長野県に生まれる。昭和二年京都大学文学部卒業。文芸評論。『鷗外の精神』『現代史への試み』『中世の文学』『無常』（以上筑摩書房）『近代日本文学史論』（弘文堂）『詩とデカダンス』（創文社）などのほか、『唐木順三全集』（筑摩書房）が刊行されている。

**Martin Heidegger**（マルティン・ハイデッガー）　一八八九年バーデンのメスキルヒに生まれる。フライブルグ大学退休正教授。現代ドイツの最も有力な哲学者。『有と時』『形而上学とは何であるか』『ニイチェ』『根拠律』などの著書がある。

講座禅 第一巻 禅の立場

昭和四十二年八月二十五日 初版第一刷発行
昭和四十四年八月十五日 初版第三刷発行

編者 西谷啓治

東京都千代田区神田小川町二ノ八
発行者 竹之内静雄

東京都千代田区神田小川町二ノ八
発行所 株式会社 筑摩書房

郵便番号 一〇一—九一
電話 (291)七六五一(代表)
振替 東京 四一二三
印刷 暁印刷株式会社
製本 株式会社鈴木製本所

CS 32201

# 講座 禅 全八巻

**第一巻 禅の立場**

禅の立場・西谷啓治／悟り・林恵鏡・久松真一・森本省念／仏教における禅の位置・増谷文雄／禅と中国思想・新田大作／禅と西洋思想・阿部正雄／禅と日本哲学・斎藤義一／禅と神秘主義・上田閑照／二つの講演・ハイデッガー／他

**第二巻 禅の実践**

禅の修行・柴山全慶／只管打坐の禅・榑林皓堂／公案の禅・大森曹玄／生活の禅・秋月龍珉／禅堂の生活・加藤隆芳・笛岡自照／禅と倫理・鹿野治助／禅と教育・片岡仁志／禅と社会生活・辻雙明／禅と組織の問題・西谷啓治／他

**第三巻 禅の歴史 —中国—**

中国禅宗史・柳田聖山／中国における禅の展開・森本省念／達磨・久松真一／慧能・山田無文／馬祖・本田澄光／潙山・内藤潮音／趙州・秋月龍珉／臨済・大津櫪堂／洞山・山田霊林／雲門・柴山全慶／大慧・梶谷宗忍／龐居士・苧坂光龍／他

**第四巻 禅の歴史 —日本—**

日本禅宗史・古田紹欽・鏡島元隆／日本における禅の展開・大森曹玄・竹内道雄／道元・榑林皓堂／大燈・荻須純道／夢窓・平田高士／一休・平野宗浄／沢庵・永田豊州／白隠・通山宗鶴／盤珪・藤本槌重／寂室・関雄峰／他

**第五巻 禅と文化**

禅と文化・久松真一／中国における禅文化・福島俊翁／書画・神田喜一郎／詩と詩人・入矢義高／政治と士太夫・島田虔次／日本における禅文化・芳賀幸四郎／禅と漢詩・秦慧玉／禅と武士道・古川哲史／禅と中世文学・唐木順三／他

**第六巻 禅の古典 —中国—**

潙山警策・梶谷宗忍／虚堂録・中島鉄心／十牛図・柴山全慶／証道歌・酒井得元／大慧書・今長谷蘭山／伝心法要・増田英男／洞山録・佐橋法龍／碧巌録・小堀南嶺／無門関・小池心叟／臨済録・林恵鏡／六祖壇経・河野宗寛／他

**第七巻 禅の古典 —日本—**

永平広録・永久嶽水／槐安国語・大津櫪堂／修証義・松浦英文／伝光録・余語翠巌／正法眼蔵・山田霊林／鉄笛倒吹・石橋洞龍／寂室録・関雄峰／大智偈頌・秦慧玉／大燈録・竹田益州／仮名法語・山田無文・大石守雄／他

**第八巻 現代と禅**

現代文明と禅・西谷啓治／禅と現代の人間・阿部正雄／禅と現代思潮・上田閑照／禅とキリスト教・東専一郎／禅と女性・紀野一義／禅と科学・吉田清史／禅と心理・佐藤幸治／禅と生理・笠松章／禅とノイローゼ・水谷啓二／他